DICȚIONAR
DE
TEOLOGIE
ORTODOXĂ

Preot Prof. Dr. ION BRIA

DICȚIONAR DE TEOLOGIE ORTODOXĂ

A – Z

TIPĂRIT CU BINECUVÎNTAREA
PREA FERICITULUI PĂRINTE
TEOCTIST
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

EDIȚIA A II-A REVIZUITĂ ȘI COMPLETATĂ

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Coperta: RODICA COTEANU

COPYRIGHT 1994

Editura Institutului Biblic şi de Misiune al
Bisericii Ortodoxe Române
I.S.B.N. 973-9130-31-3

CUVÎNT ÎNAINTE
(la a doua ediție)

De la apariție în 1981, Dicționarul de teologie ortodoxă *a fost una din cărțile cele mai solicitate nu numai de teologi și preoți, ci și de cercetători ai culturii și filosofiei. Pentru a răspunde la această cerere,* Dicționarul *a fost tipărit a doua oară în Olanda în 1986.*

Nevoia de carte teologică în România este astăzi din ce în ce mai mare, fie din cauza înființării unor noi facultăți de teologie, fie mai ales datorită faptului că teologia intră, ca valoare absolută, în circuitul culturii și filosofiei. De unde propunerea de a se publica a doua ediție a Dicționarului, *unic în literatura teologică română de acest gen.*

În forma actuală, Dicționarul *păstrează structura, prezentarea și stilul primei ediții. Au fost totuși adăugate noi subiecte și au fost extinse unele teme cuprinse în ediția anterioară. Au fost abordate noi arii teologice, ca de pildă, cultul, morala, spiritualitatea. Au fost prezentate succint curentele, mișcările și denominațiunile creștine cu care teologii ortodocși vin în contact într-o societate pluriconfesională și plurireligioasă.*

Scopul Dicționarului *rămîne același, anume să ofere, sub forma noțiunilor și conceptelor, porți de intrare spre dogmatica, cultul și spiritualitatea ortodoxă, tradiție unică a creștinismului.* Dicționarul *este și o punte de cunoaștere și de înțelegere a celorlalte Biserici și confesiuni creștine cu care Ortodoxia se află în dialog teologic.* Dicționarul *vrea, de asemenea, să propună valori noi care să inspire și să îmbogățească cultura română. În mod sigur, cultivarea teologiei, a perspectivelor și limbajului ei, este vitală și esențială pentru supraviețuirea culturii creștine în această epocă de secularism.*

AUTORUL

TRADUCERI FOLOSITE
ŞI TITLURI ABREVIATE

Damaschin, *Credinţa ortodoxă*: Saint-Jean Damascène, *La foi orthodoxe* (şi *Défense des icônes*), traducere şi note de E. Ponsoye, Editions Cahiers Saint-Irénée, Paris, 1966.

Dicţionar Kittel: *Theological Dictionary of the New Testament*, editat de Gerhard Kittel şi Gerhard Friedrich, tradus de Geoffrey W. Bromiley, publicat de Wm. B. Eerdmans Company, Grand Rapids Michigan, 10 volume, 1975—1977.

Dionisie Areopagitul, *Ierarhia cerească*: *Denys l'Aréopagite, La hiérarchie céleste*, studiu şi text critic de Gunther Heil, traducere şi note de Maurice de Gandillac, Les Editions du Cerf, Paris, 1970 (coll. «Sources Chrétiennes»).

Filocalia rom., *Filocalia sfinţilor nevoinţe ale desăvîrşirii*, introducere, traducere şi note de Pr. Prof. D. Stăniloae. Tipografia arhidiocezană Sibiu, I (1946), II (1947), III (1948), IV (1948); Tipografia Institutului Biblic Bucureşti, V (1976), VI (1977), VII (1977), VIII (1978), IX (1980), X (1981).

Grigorie de Nazianz, *Scrisori teologice*: Grégoire de Nazianz, *Lettres théologiques*, introducere, text critic, traducere şi note de Paul Gallay, Les Editions du Cerf, Paris, 1974.

Istoria bisericească universală: Ioan Rămureanu, Milan Sesan, Teodor Bodogae, *Istoria bisericească universală*, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1975, vol. I (1—1054), ediţia a 2-a.

Pidalionul: *The Rudder (Pedalion) of the Orthodox Christians* or *All the Sacred and Divine Canons*, translated into English by D. Cummings from the Fifth Edition published by John Nicolaides in Athens, 1908, published by The Orthodox Christian Educational Society, Chicago, 1957.

Stăniloae, *Teologia dogmatică*: Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, vol. I, II, III, 1978.

Tertulian, *De Praescriptione haereticorum*: *Tertullian, Traité de la prescription contre les hérétiques*, introducere, text critic şi note de R. F. Refoulé, traducere de P. De Labriolle, Editions du Cerf, Paris, 1957, (coll. «Sources Chrétiennes»).

Trembelas, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*: P. N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, traducere de Pierre Dumont, Editions de Chevetogne — Desclée de Brouwer, I (1966), II (1967), III (1968).

Alte prescurtări

EIB — Editura Institutului Biblic, Bucureşti

PSB — Scrierile Părinţilor Apostolici, traducere şi note de D. Fecioru, EIB, Bucureşti, 1979 (col. Părinţi şi Scriitori bisericeşti, nr. 1).

v — trimitere directă la un articol sau subiect.

gr — forma echivalentă în greacă.

lat — forma echivalentă în latină.

A

ACATIST [gr. akathistos = (se ascultă) stînd în picioare]: imn de mulțumire. Imnografia ortodoxă cunoaște *acatiste* închinate Sfintei Treimi, Sfintei Cruci și unora dintre sfinți. Un *acatist* de largă circulație este cel închinat Maicii Domnului, «apărătoarea Doamnă» a Constantinopolului, capodoperă a imnografiei liturgice bizantine. *Acatistul* acesta are forma unui poem compus din 24 icoase și condace, fiecare icos fiind urmat de o litanie alcătuită din 12 stihuri (după descrierea din Apocalipsă, cap. 12), care se încheie cu invocația: «Bucură-te, Mireasă, pururea fecioară!». Imnul acesta are la bază condacele compuse de Roman Melodul (491—560), diacon la Beirut și apoi la Constantinopol, și este atribuit patriarhului ecumenic Serghie († 638). Filozoful bizantin Mihail Psellos (sec. XI) îl atribuie lui George de Psidia, bibliotecarul Sfintei Sofii, care l-ar fi compus în 626, sub Heraclius, cu ocazia victoriei bizantinilor împotriva perșilor care asediaseră Constantinopolul, victorie atribuită Fecioarei Maria («Pentru biruință îți mulțumim»). Se cîntă, în special, în Denia de vineri care precede Duminica a cincea din postul Paștilor și la sărbătoarea Bunei Vestiri. El a primit o ilustrare iconografică în 24 de scene, pe peretele din jumătatea de vest a pronaosului (frescele din mănăstirile Cozia, Snagov, Suceava, Vatra Moldoviței).

Acatistul dă o expresie cultică învățăturii despre Maria, maică a Unuia din Sfînta Treime, sau «Născătoare de Dumnezeu» — Theotokos, promulgată la Sinodul al III-lea ecumenic de la Efes (431), precum și altor aspecte principale ale hristologiei și mariologiei din secolele V—VI.

«Apărătoare Doamnă, pentru biruință, mulțumiri, izbăvindu-ne din veșnica moarte prin darul Celui ce S-a născut din tine, Hristos Dumnezeul nostru, și prin mijlocirea ta cea de maică înaintea Lui, aducem ție noi robii tăi. Ci, ca ceea ce ai stăpînire nebiruită, izbăvește-ne pe noi robii tăi din toate nevoile și suferințele, ca să cîntăm ție: Bucură-te ceea ce ești plină de dar, Născătoare de Dumnezeu Fecioară, bucuria tuturor celor necăjiți!» (Acastistul Maicii Domnului, Condacul 1)

Acatistier, ediția a III-a, Editura Institutului Biblic, București, 1987, p. 7—37.

ACRIVIE [gr. akriveia = exactitate]: observarea exactă a canoanelor în cazuri în care indiferența (adiaphoria) ar produce confuzie în administrarea Bisericii (Vasile cel Mare, can. 89). Sinodul VI ecumenic (can. 102) recomandă două metode de exercitare a autorității canonice: metoda tradițională, a observării stricte a canoanelor *(akriveia)* și metoda experienței (synitheia), a practicii, a dispensei (oikonomia): «Dacă nevoia timpului împiedică

stricta observare a legii-*acriveia*, ea nu restrînge deloc limitele condescendenței-oikonomia» (Sinodul VI, can. 37).

În cursul istoriei, s-au ivit situații în care autoritatea bisericească a fost nevoită să apere doctrina de credință și drepturile Bisericii, fapt care a dus la excluderea membrilor căzuți în erezie, prin excomunicare. Dar pentru rațiuni utile Bisericii, mai ales cînd austeritatea punea în pericol mîntuirea însăși în cazuri personale, sau deschiderea misionară și compasiunea pastorală, atunci *acrivia* a alternat cu *iconomia* (v. ICONOMIE). În conversațiile ecumenice, *acrivia* și *iconomia* au fost sugerate ca două atitudini posibile față de validitatea tainelor, în special a hirotoniei, în afară de limitele canonice ale Bisericii.

Canonul 7 al Sinodului II ecumenic (Constantinopol, 381), reluat și completat de canonul 95 al Sinodului VI ecumenic (Constantinopol, 680—681), menționează două categorii de eretici și shismatici, față de care Biserica procedează diferit cînd este vorba de primirea lor la Ortodoxie: unii sînt acceptați ca botezați valid, prin repudierea în scris (libellii) a ereziei lor și prin săvîrșirea Tainei mirungerii (arieni, macedoneni, sabatieni, novațieni, tetradiți, apolinarieni, eutihieni, dioscoriți, severieni); alții sînt primiți ca nebotezați, urmînd să fie apoi catehizați, exorcizați și în fine «iluminați» (eunomieni, montaniști, sabelieni, manihei, valentinieni, marcioniți). Criteriul acestei analize a fost regula de credință apostolică, de la care nu există dispensă. Vasile cel Mare († 379) recomandă să fie primiți ereticii care se pocăiesc în momentul morții, nu fără discernămînt, ci examinînd dacă ei arată o convertire adevărată (Can. 5). În 255, papa Ștefan confirmă tradiția romană de *a nu repeta Botezul* săvîrșit de eretici, aceasta împotriva opiniei episcopului Cyprian de Cartagina; iar în anul 314, Conciliul din Arles, contra donatiștilor, recunoaște validitatea Botezului conferit, în numele Sfintei Treimi, de un eretic.

Bibliografie: Frank Gavin, *Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought*, Reprinted by American Review of Eastern Orthodoxy, New York, 1962, pp. 262—267 și 292—303.

ADAM [ebr. adamah = pămînt]. Două interpretări posibile: a) persoană individuală (Set este fiul lui *Adam* — Lc. 3, 38), primul om zidit de Dumnezeu («fiul lui Dumnezeu» — Lc. 3, 38), părintele neamului omenesc (Înț. Sol. 10, 1); b) omul în general (anthropos) neamul omenesc, colectivitatea umană, fiii lui *Adam*. Potrivit Genezei (1, 26—31), *Adamul* — ființa umană a fost plăsmuită din pămînt cu mîna lui Dumnezeu, în ziua a șasea, ca încoronare a creației, primind suflarea de viață nemuritoare prin Duhul lui Dumnezeu. Cinstit cu chipul și asemănarea lui Dumnezeu (v. CHIP și ASEMĂNARE), înzestrat cu voință liberă și cu puterea să stăpînească făptura creată (Fac. 2, 15), omul este destinat nemuririi: «Dumnezeu a zidit pe om spre nestricăciune și l-a făcut după chipul ființei Sale (Înț. Sol. 2, 23). Împreună cu Eva, formează cea dintîi pereche de ființe umane (I Tim. 2, 13) și din ei s-a născut neamul omenesc (Tob. 8, 6; Fapte 17, 26). Ei au născut pe Cain și Abel (Fac. 4, 1—2) și apoi pe Set (Fac. 5, 3; Lc. 3, 38) și fii și fiice (Fac. 5, 4). Prin pizma diavolului (Înț. Sol. 2, 24) și din pricina neascultării lor (Fac. 3;

Rom. 5, 19), *Adam* a fost izgonit din rai. Prin căderea sa, răul și moartea au fost introduse în făptura creată și firea omenească (Fac. 3, 17—24).

Apostolul Pavel face o comparație între *Adam*, ca prefigurare a Celui care avea să vină (Rom. 5, 14) și Iisus Hristos, «omul cel nou», stabilind anumite antiteze: primul Adam, omul dintîi, ieșit din pămînt, cu trup firesc; ultimul *Adam*, omul al doilea, venit din cer, înzestrat cu suflet viu și duh dătător de viață (I Cor. 15, 45—47). Potrivit acestei tipologii, precum prin căderea (v. CĂDERE) și neascultarea unui singur om (Rom. 5, 19), *Adam*, a venit moartea pentru toți oamenii (Rom. 5, 12), tot așa prin harul unuia singur, Hristos, a venit răscumpărarea care dă viață tuturor oamenilor (Rom. 5, 17—19). De aceea teologia a insistat nu numai asupra unității ontologice a umanității (v. ANTROPOLOGIE), contemplată în mod colectiv în persoana lui *Adam*, ci și asupra caracterului dinamic al firii adamice, care este asumată și transfigurată în persoana divină a Fiului lui Dumnezeu. În întruparea și jertfa Sa, Noul *Adam* reconstituie starea de nestricăciune pierdută de cel dintîi *Adam*, omul redevenind «părtaș al firii dumnezeiești» (II Pt. 1, 4). Cu tot caracterul tragic al păcatului primordial, *Adam* rămîne «în preajma raiului» (Fac. 3, 24), nu pierde deci orizontul vieții veșnice. Viziunea teocentrică este intrinsecă naturii *adamice*. *Adam* reprezintă punctul de plecare, genetic, al umanității, care se reproduce în constituirea oricărei ființe umane, în actul zămislirii și nașterii fizice. Dar omul nu poate atinge centrul sau termenul său final decît dacă se leapădă de umanitatea sa negativă printr-un act de «regenerare», adică prin împărtășirea cu divino-umanitatea lui Hristos. Începînd cu Ieronim (331—419), care dă prioritate sensului literar în exegeza biblică, teologia apuseană consideră că în persoana lui *Adam* întreg neamul omenesc a primit și a călcat porunca lui Dumnezeu, de aceea toate ființele umane poartă consecința actului său (v. PĂCAT STRĂMOȘESC). Pentru teologia orientală, căderea lui *Adam* stă sub regimul voinței libere, și nu al necesității firii, deoarece el «n-a fost nici neschimbabil, nici schimbabil în chip unilateral spre rău și deci n-a călcat porunca din necesitatea firii, ci din buna plăcere a voinței» (Marcu Ascetul, *Despre Botez*, în Filoc. rom., vol. I, p. 302).

«Sfînt, Sfînt, Sfînt ești Doamne Dumnezeul nostru, cel ce ai hotărît în sfatul Tău cel în trei Ipostasuri a zidi pe om, și în trupul lui cel luat din țărînă, suflare de viață din gura Ta ai insuflat;

Sfînt ești Doamne Dumnezeul nostru, Cel ce în fața lui Adam cu chipul și asemănarea Ta, pe noi, pe toți ne-ai cinstit și bunătăților raiului moșteni ne-ai făcut;

Sfînt ești Doamne Dumnezeul nostru, Cel ce cu înțelepciune ne-ai înălțat pe noi mai presus decît toate cele văzute, și pe toată făptura cea de jos sub picioarele noastre ai supus-o;

Sfînt ești Doamne Dumnezeul nostru, Cel ce ne-ai dăruit nouă pomul vieții spre hrană, și cu darul nemuririi ne-ai îmbogățit;

Sfînt ești Doamne Dumnezeul nostru, Cel ce pe strămoșii noștri, cei care au călcat porunca, nu i-ai părăsit nici după greșeală, ci întru nădejdea mîntuirii în preajma Edenului i-ai sălășluit».

(*Acatistul Preasfintei Treimi*, icos 5, Editura Institutului Biblic, București 1987, p. 44).

Bibliografie: J. Jeremias, art.
Adam, în Dicţionar Kittel, vol. I, 1976,
p. 141—143.

ADEVĂR [lat. ad-de-verum, gr.
aletheia = realul]: noţiune religi-
oasă care exprimă realitatea divină
ultimă, adică personalitatea lui
Dumnezeu, a Cărui prezenţă este
evidentă în creaţie (Rom. 1, 19) şi
comunicată în Revelaţie (v. REVE-
LAŢIE). *«Adevărul* lui Dumnezeu»
(Rom. 1, 18, 25) este echivalent cu
manifestarea fiinţei Sale personale
inefabile, care face obiectul credin-
ţei (II Tes. 2, 10—12), mîntuirea
fiind comuniunea efectivă cu mis-
terul lui Dumnezeu revelat (II Tes.
2, 10). Minciuna este o denaturare
şi o înăbuşire a realului (Rom. 1,
18), deoarece îşi are rădăcina în
«Antihrist», tatăl minciunii, impos-
torul care falsifică realitatea perso-
nală, care maschează şi deformea-
ză personalitatea (I In 2, 22 şi 4, 6).
Ca noţiune religioasă, *Adevărul* are
multiple sensuri :

a) Atribut al lui Dumnezeu «Cel
Sfînt şi cel *adevărat»* (Apoc. 3, 7),
adică personalitatea absolută şi
transcendentă a lui Dumnezeu, sub-
stanţa Sa eternă, care nu poate fi
nici schimbată, nici justificată, ci
doar afirmată : «Tu eşti Dumnezeu
şi cuvintele Tale sînt neschimbate»
(II Regi 7, 28). *Adevărul* este cre-
dincioşia (Ps. 145, 6), actul religios
de a cunoaşte că Dumnezeu este
adevărat (Rom. 3, 4). *Adevărul*
este o descoperire a personalităţii
lui Dumnezeu : «*Cu adevărat*, Aces-
ta a fost Fiul lui Dumnezeu» (Mt.
27, 54).

b) Adevărul creştin este revela-
ţie, lucrarea de revelaţie a lui Dum-
nezeu şi conţinutul acestei desco-
periri. În acest sens, voia Sa, po-
runcile Sale (Ps. 110, 7) şi cuvinte-
le Sale sînt «legi ale *adevărului*,
învăţături şi orînduiri minunate»
(Neemia 9, 13). Legea Vechiului
Testament conţine dreptarul cuno-
ştinţei şi al *adevărului*» (Rom. 2,
20). *Adevărul* este conţinutul reli-
giei lui Iisus, «omul care v-am
spus *adevărul* pe care l-am auzit de
la Dumnezeu» (In 8, 40).

c) *Adevărul* nu este o substanţă
divină impersonală, sau un conţinut
de speculaţii religioase, ci o exis-
tenţă personală care intră în istorie
şi devine accesibilă oamenilor. «Cu-
vîntul S-a făcut trup şi a locuit prin-
tre noi, plin de har şi de adevăr»
(In 1, 14). La întrebarea lui Pilat :
«Ce este *adevărul ?»* (In 18, 38),
Iisus nu răspunde, deoarece afir-
mase mai înainte : «Eu sînt calea,
adevărul şi viaţa» (In 17, 17). Pen-
tru Apostolul Ioan, Iisus Hristos
este *Adevărul* în persoană (In 1,
18). El este *adevărata* lumină (In
1, 9) şi *adevărata* viaţă (In 14, 6).
În El, plenitudinea *Adevărului* este
manifestată integral (In 1, 14, 17),
de aceea singura cale de acces la
cunoaşterea lui Dumnezeu este
persoana lui Hristos (In 8, 40, 45).
Adevărul devine «epifanic» în
Iisus (Ef. 4, 21). Apostolii insistă
să vadă realul, adică misterul care
transcende persoana lui Iisus :
«Arată-ne pe Tatăl» (In 14, 8).

d) Viaţa şi slujirea lui Iisus re-
prezintă adevărata «epifanie» a
Adevărului, totuşi El va ruga pe
Tatăl să trimită un «alt mîngîietor»,
«Duhul adevărului, pe Care lumea
nu-L poate primi, pentru că nu-L
vede şi nu-L cunoaşte, dar voi Îl
cunoaşteţi, căci rămîne cu voi şi va
fi în voi» (In 14, 16—17). «Para-
clet» este cel care confirmă pe Hris-
tos şi dă certitudine *Adevărului* (In
15, 26 ; 16, 13). Duhul Sfînt face
din Biserică «stîlpul şi temelia *A-
devărului*» (I Tim. 3, 15) şi dă aces-
teia harisma discernămîntului, acea

capacitate de a separa duhul *adevărului* de duhul rătăcirii (I In 4, 6), realul de închipuire (II Tim. 4, 4), misterul de mit.

Apostolii vorbesc de «*adevărul* Evangheliei» (Gal. 2, 4), de cuvintele *adevărului* (II Cor. 6, 7), în calitatea lor de «martori» ai Cuvîntului (Fapte 1, 8), ca unii ce au vorbit de la Dumnezeu, insuflaţi de Duhul Sfînt (II Pt. 1, 21). Pentru ei creştinismul este «calea *adevărului*» (II Pt. 2, 2), deoarece Dumnezeu voieşte ca toţi oamenii să vină la cunoştinţa *adevărului* (I Tim. 2, 4; II Tim. 2, 25). Întreaga viaţă creştină are un caracter «dogmatic» deoarece toate aspectele ei — doctrină, cult, etică, misiune — sînt determinate de *Adevăr*. Credinţa este «dogmatică» şi înseamnă înainte de orice «ascultare» faţă de *adevăr* (Rom. 2, 8; 15, 8), adică faţă de «doctrina sănătoasă», de învăţătura normativă apostolică (II Cor. 13, 8). Adorarea lui Dumnezeu se face «în duh şi adevăr» (In 4, 23), prin recunoaşterea Lui şi posedarea Lui în inimă (Ps. 14, 2). Propovăduirea Evangheliei este echivalentă cu anunţarea şi manifestarea *Adevărului*. Chemarea apostolilor este aceea de a nu ţine ascunsă sau acoperită Evanghelia (II Cor. 4, 2—6), deoarece ei nu au nici o putere împotriva *adevărului*, ci pentru *adevăr* (II Cor. 13, 8).

Adevărul (alétheia) are şi un sens etic şi înseamnă sfinţenie (agiasmós), dreptate (Tobit 3, 2), adică se referă la un mod de a fi în comuniunea lui Dumnezeu, de a trăi în lumină (I In 1, 8, 24), de a poseda lumina. De aceea, opusul *Adevărului* este nu numai minciuna şi erezia (II Tim. 2, 18; Tit 1, 13), ci şi impostura şi nelegiuirea (Dan. 8, 12). «Dragostea nu se bucură de nelegiuire, ci se bucură de adevăr» (I Cor. 13, 6). Cunoaşterea *Adevărului* este sursa libertăţii spiritului, căci «*adevărul* vă va face liberi» (In 8, 32). Cunoaşterea *Adevărului* este parte integrantă a actului soteriologic. *Adevărul* este Cuvîntul întrupat, şi nu o Lege scrisă. El apare ca fiind completarea şi depăşirea Legii (In 1, 17). El distanţează pe creştini de Lege, făcîndu-i liberi. Etica creştină începe deci cu libertatea pe care o dă cunoaşterea *Adevărului* nu cu Legea. Acest *adevăr* este un principiu de a descifra realul (In 1, 5): «Întru lumina Ta vom vedea lumina». Viaţa creştină nu este o simplă etică, redusă la împlinirea poruncilor, ci presupune o «iluminare», o revelaţie personală. Credinţa are un caracter cognitiv esenţial. Ea presupune «contemplarea» realului, dar nu idolatrizarea acestuia, nici mistificarea lui.

Adevărul creştin este revelaţia lui Dumnezeu, descoperită în persoana, cuvintele şi actele lui Iisus Hristos. Ea formează *didascalia* apostolică ce a fost transmisă de la început (Polycarp de Smyrna, *Scrisoare către Filipeni* VII, 2). Cu toate că Biserica primară a păstrat dezvăluirea dumnezeiască în Noul Testament şi în Tradiţie, *Adevărul* rămîne un mister şi nu se confundă cu textele biblice sau crezurile dogmatice. Maxim Mărturisitorul (580—666) afirmă că Dumnezeu rămîne nerevelat chiar în Revelaţia Sa. În acest sens, *Adevărul* este echivalent cu transcendenţa misterului revelat. *Didahia* (cap. 16) menţionează «semnele *adevărului*» pe care le identifică cu marile evenimente eshatologice (deschiderea cerurilor, anunţarea venirii Domnului, învierea morţilor), care preced a doua venire a Fiului lui Dumnezeu. Părinţii isihaşti spun că *Adevărul*, adică Dumnezeu în Sine,

este unul și simplu, dar că aproprierea lui prin contemplație se face în mod compus, dat fiind faptul că omul este o fire îndoită.

«Trei sînt cele ce dau mărturie *adevărului* : zidirea, Scriptura și Duhul. Căci prin Scriptură și zidire, privite duhovnicește, se contemplă *Adevărul* cel Unul și simplu, ca și cel compus ce provine din El. Iar prin aceste trei mărturii, ajungînd mintea și oprindu-se în cele două *adevăruri*, și-a aflat, cu harul lui Hristos, calea. Căci prin *Adevărul* cel simplu a aflat înălțimea și adîncimea gîndită cu mintea (inteligibilă), ca și lărgimea nesfîrșită, care, punînd-o în stare de uimire o face să preamărească pe Dumnezeu plină de frică. Iar prin cel compus a aflat, pe lîngă cele pomenite, încă și pacea inimii, dragostea și bucuria, ceea ce o face să cînte cu iubire, copleșită de mirare» (Calist Catafygiotul, *Despre viața contemplativă*, c p. 80, în Filoc. rom., vol. 8, p. 494—495).

B i b l i o g r a f i e : Paul Florensky, *La colonne et le fondement de la Verité*, traducere de Constantin Andronikof, Editura l'Age de l'Homme, Lausanne 1975.

ADORARE [lat., adoro-are, sau «latria» de la gr. latreia = a aduce un cult, o jertfă, închinare, venerare]: atitudine profund religioasă, însoțită de ritual și gesturi, prin care se exprimă dependența și supunerea totală față de Dumnezeu, ca Domn atotputernic și atotțiitor : «Domnului Dumnezeului tău să te închini și numai Lui să-I slujești» (Mt. 4, 10 ; 10, 12 ; Lc. 4, 8 ; Fapte 7, 7 ; cf. Deut. 6, 13). *Adorarea* ține de însăși natura religiei Vechiului și Noului Testament (Rom. 9, 4). Fericitul Augustin (354—430) consideră *latria* ca atitudine fundamental creștină, de supunere totală față de Dumnezeu (*Despre adevărata credință*, cap. 45). Creștinii, chiar de la începutul Bisericii, au refuzat să aducă sacrificii idolilor păgîni, invocînd nu numai inconsistența jertfelor de alimente și animale, ci și caracterul idololatru al cultului zeilor (Rom. 1, 25). În cursul disputelor provocate de iconoclasm, ortodocșii au arătat că venerarea icoanelor nu înseamnă idolatrie, deoarece în reprezentarea iconografică sau picturală, persoanele nu sînt cinstite ca «dumnezei», pe temeiul material, cum credeau iconomahii, ci pe temeiul asemănării lor cu chipurile pictate. Cinstirea dată icoanelor revine direct persoanelor reprezentate (v. ICOANĂ).

Adorarea sau «latreia» constituie cultul suprem, sau închinarea în sens propriu, care se cuvine numai persoanelor Sfintei Treimi, și se deosebește de actul de venerare sau de cinstire în general (proskynesis). Urmează supracinstirea (sau hiperdoulia) Maicii Domnului, în calitatea ei de Născătoare-de-Dumnezeu (Theotokos) și cinstirea (doulia) îngerilor și sfinților, pe baza asocierii lor cu persoana lui Hristos. Pîinea și vinul euharistic prefăcute în Trupul și Sîngele Domnului se bucură de același cult de *adorare*, pe cînd Evanghelia, crucea și icoanele sînt cinstite în mod relativ, adică prin referire la evenimentele și persoanele reprezentate. *Adorarea* se exprimă în acte de prosternare, aducere de ofrande, rugăciuni de invocare și doxologie, în gesturi de pietate și reverență.

Adorarea se deosebește în mod radical de idolatrie, după cum între religie și mitologie, între mister și mit, există o diferență totală. În actul de *adorare*, creștinul se adresează lui Dumnezeu ca ființă

personală și plină de iubire, pe cînd idolatria provine din frica (sau din mitul) față de divinitatea impersonală, reprezentată prin idoli tăcuți. Apostolul Pavel vorbește de *logiki latreia* (Rom. 12, 1), adică de așezarea ființei omului în stare de jertfă spirituală: «Vă îndemn, deci, fraților, pentru îndurările lui Dumnezeu, să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfîntă, bineplăcută lui Dumnezeu, ca închinarea voastră cea duhovnicească» (Biblia 1988), «ca o slujire a voastră cuvîntătoare» (Noul Testament 1982).

«Căci pe El (Hristos) noi Îl adorăm deoarece este Fiul lui Dumnezeu; cît privește pe martiri, noi îi iubim ca discipoli și imitatori ai Domnului și aceasta anume din cauza consacrării lor fără egal față de Împăratul și Stăpînul lor. La rîndul nostru, noi putem fi prietenii și ucenicii lui» (Martiriul Sfîntului Polycarp, *XVII, 3, trad. cit.*, p. 233).

Bibliografie: H. Strathmann, *Latreia*, în Dicționar Kittel, vol. IV, 1977, p. 58—65.

ADUCERE [sau punere-înainte, gr. prosphora, lat. oblatio = ridicare, oferire]: parte din anafora sau canonul euharistic, intercalată între anamneză (sau amintirea actelor răscumpărătoare) și epicleză (sau invocarea Duhului Sfînt), în care se face prezentarea ca «jertfă de mulțumire», prin oferirea spre sfințire a pîinii și vinului, aduse de credincioși pentru Euharistie și pregătite în timpul proscomidiei, care, după N. Cabasila, reprezintă «cea dintîi punere înainte». *Aducerea* spre consacrare, «a doua punere înainte», se face în timpul rugăciunii: «Ale Tale dintru ale Tale, Ție-Ți aducem de toate și pentru toate», însoțită de ritualul ridicării darurilor euharistice, care devin acum jertfă de mulțumire, nesîngeroasă, în amintirea jertfei pe care a adus-o Iisus Hristos. După sfințirea darurilor, în cursul unei litanii pentru cei ce se împărtășesc și care se încheie cu «Tatăl nostru», comunitatea liturgică se roagă: «Pentru Cinstitele Daruri ce s-au adus și s-au sfințit». Actul punerii înainte a darurilor, cunoscut deja în cultul Vechiului Testament (Evr. 9, 2), indică cel mai bine caracterul de jertfă euharistică al Liturghiei, în care se actualizează în mod tainic jertfa Mielului lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii, pentru viața și pentru mîntuirea lumii. Creștinii aduc ceea ce El a adus, El fiind și celebrantul. *Aducerea* amintește Bisericii că prețul mîntuirii este faptul «că s-a ridicat de pe pămînt viața Lui», de aceea Iisus Hristos rămîne «Arhiereul prin care darurile noastre sînt oferite» (Clement de Roma, *Epistola I-a către corinteni*, 36, trad. cit., p. 42).

Bibliografie: Clement Romanul, *Către Corinteni*, cap. XXXI, XL—XLI, în vol. Scrierile Părinților Apostolici, EIB, București 1979, p. 61, 65, 67; Nicolae Cabasila, *Tîlcuirea dumnezeieștii liturghii*, cap. 30—34 și 56—59, trad. Ene Braniște, Editura Arhiepiscopiei Bucureștilor, 1989, p. 74—82 și 96—108.

AGHIASMA *mare* sau *sfințirea cea mare a apei* este slujba ce se săvîrșește în ziua Botezei (6 ianuarie) în amintirea botezului lui Iisus în Iordan și a arătării *(epifania)* Sfintei Treimi, așa cum se cîntă în troparul sărbătorii: «În Iordan botezîndu-Te Tu, Doamne, închinarea Treimii s-a arătat; că glasul Părintelui a dat mărturie despre Tine, Fiu — iubit pe Tine numindu-Te; iar Duhul în chip de

porumbel a adeverit acest Cuvint neclintit».

Atit in Vechiul, cit și in Noul Testament, apa este un element de regenerare a creației (a se vedea textele biblice care se citesc la slujbă : Isaia 35, 1—10 ; 55, 1—13 ; 12, 3—6 ; I Cor. 10, 1—4 ; Marcu 1, 9—11). Prin botezul Său, Iisus a sfințit natura apelor. Sfințirea *aghiasmei* se face prin invocarea puterii Duhului Sfint, care, la inceputul creației, «se purta pe deasupra apelor» (Facere 1, 2) și care a fost prezent la Botezul in Iordan, in chip de porumbel. Prin această binecuvintare, apa este sfințită, dar ea nu devine sau se preface in Duh Sfint.

Puterea *aghiazmei* este foarte mare, pentru cei ce cred : ea se ia spre sănătatea trupului și a sufletului, spre tămăduirea a toată boala și neputința ; ea se folosește la sfințirea locașului de cult, a vaselor bisericești și veșmintelor liturgice, a caselor de locuit, a izvoarelor de apă și a grădinilor roditoare.

Aghiazma mică sau *sfeștania*, care are același ritual, se face in orice ocazie din viața creștinilor, fie la casele lor, fie in alte locuri.

Bibliografie: *Molitfelnic*, ediția a patra, EIB, București, 1984 p. 611—624 ; Ene Braniște, *Liturgica specială*, EIB, București 1980, p. 452—465.

AFECTE *naturale sau patimi* [gr. pathos — patimă] : pasiuni specifice și insușiri proprii firii omenești, ireproșabile, care dacă nu sint ținute in limitele firii pot introduce o stare de păcat și pot duce la corupție și moarte. *Afectele* indică cel mai bine dualitatea firii umane, adică faptul că facultățile naturale (pasibilitatea) au devenit, din pricina povirnirii voinței libere, o sursă de păcat (pecabilitatea), care este poarta deschisă spre stricăciune (coruptibilitatea). In firea omenească există acum nu numai *afectele* naturale, ci și inclinarea spre păcat legată de aceste *afecte*. Noi cunoaștem *afectele* ca «slăbiciuni», ca tendințe iraționale și afecțiuni păcătoase «contra firii». De aceea, nepătimirea sau curăția este rezultatul voinței de a ține *afectele* in limitele «rațiunii» firii, de a vindeca pornirile pătimașe și iraționale ale voinței, prin ascultarea lui Hristos. Iisus Hristos a acceptat *afectele* și a suportat in mod voluntar suferințele omenești (phtora), dar le-a eliberat de caracterul lor păcătos prin nașterea Sa fără de păcat, prin viața Sa fără prihană și prin invierea Sa. El este identic cu noi in ce privește *afectele* firii, de unde capacitatea Sa de a suferi pentru noi, dar El le-a extirpat inclinarea lor păcătoasă, introducind in firea noastră nestricăciunea, pentru ca astfel «acest trup stricăcios să se imbrace in nestricăciune, și acest trup muritor să se imbrace in nemurire» (I Cor. 15, 53). El are libertatea totală față de păcat, datorită statorniciei neschimbabile a voinței Sale libere, indreptind astfel trăsătura rea a firii noastre prin puritatea voinței Sale libere (Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie* 42, in Filoc. rom., vol. III, p. 146—147).

Bibliografie: Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie 1*, in *Filocalia rom.*, vol. III, p. 20—21 ; Ioan Damaschin, *Credința ortodoxă*, II, 22 ; III, 20 și 28, trad. cit., p. 81—82, 143, 153 ; D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 94—101.

AGAPE [gr. agapé — iubire, dragoste, fraternitate] : *Agape* este cea mai importantă virtute a creștinilor (1 Corinteni 13, 1—3), deoarece Dumnezeu insuși este iubire

(1 Ioan 4, 8). Iubirea a determinat modul de viață personală și colectivă a creștinilor. Ca semn de iubire reciprocă și de solidaritate, creștinii se întîlneau pentru mese comune numite *agape*, care aveau loc înainte sau în legătură cu liturghia, dar separate de aceasta. Creștinii «întind masă comună» *(Epistola către Diognet* V, I—VI, 10), căci ei iubesc pe toți.

Bibliografie: Grigore Băbuș, *Agapa și Liturghia*, în «Studii Teologice» VI (1954), nr. 7—8, p. 458—472.

AGGIORNAMENTO [ital. aducere la zi, adaptare] : vastă operă de actualizare pastorală a catolicismului întreprinsă de Papa Ioan al XXIII-lea, pentru care convoacă al 2-lea Conciliu de la Vatican (1962—1965). Ales papă în 1958, după moartea papei Pius al XII-lea, papa Ioan al XXIII-lea (născut Angelo Giuseppe Roncali, lîngă Bergamo, Italia, în 1881, fost nunțiu papal în Bulgaria (1925—1934), în Turcia (1934—1944), în Franța (1944—1953), ales patriarh de Veneția în 1953) vrea să restructureze instituțiile și să schimbe orientările catolicismului în funcție de nevoile istorice ale timpului. Pentru aceasta reia tradiția conciliară, creează o comisie de revizuire a dreptului canonic, instituie secretariatul Vaticanului pentru unitatea creștinilor (devenit consiliu în 1990), reface legăturile cu Consiliul Ecumenic al Bisericilor, căutînd să realizeze acea «unitate pentru care s-a rugat Hristos». A publicat opt enciclice dintre care *Mater et Magistra* (1961) și *Pacem in Terris* (1963). După moartea sa în 1963, conciliul a continuat sub papa Paul al VI-lea. Conciliul n-a pronunțat dogme, adică doctrine infailibile.

În sens mai larg, *aggiornamento* poate să indice orice formă de adaptare a Bisericii la o situație istorică nouă, de la simpla înnoire în cadrul unui sistem dat pînă la transformarea radicală a structurilor. *Aggiornamento* are în vedere în primul rînd aspectul sociologic al Bisericii, deși aceasta nu este o lucrare exclusiv pragmatică. În afară de dimensiunea pragmatică (priorități specifice unei perioade), *aggiornamento* are o dimensiune teologică, deoarece orice acțiune a Bisericii reflectă și determină o perspectivă teologică.

Bibliografie: René Laurentin, *L'enjeu du Synode, Suite du Concile*, Editions du Seuil, Paris, 1967; Henri Fesquet, *Le Synode et l'avenir de l'Eglise*, Le Centurion, Paris, 1972; *La réception du Vatican II* (lucrare colectivă), Cerf, Paris, 1985.

ALELUIA [ebr. «lăudați pe Domnul»] : cîntec de bucurie folosit la rugăciunile și serviciile religioase din Vechiul Testament (Tobit 13, 18). Expresia este des întîlnită în Psalmi (106, 110, 112, 135, 146—150). Ea s-a transmis și în cultul Bisericii creștine : «Aleluia, Amin, Aleluia» (Apoc. 19, 1—6). În timpul Liturghiei, *Aleluia* se cîntă înainte de citirea Evangheliei și la sfîrșitul imnului «Heruvimilor».

ALEXANDRIA [ca școală de exegeză din Alexandria] : cunoscută prin metoda alegorică sau contemplativă de interpretare a Bibliei, avînd ca reprezentanți de seamă pe Philon, Clement Alexandrinul și Origen. Sub influența filozofiei platonice, care domina mediul elenistic din *Alexandria*, în sec. II—III, școala a introdus în exegeza biblică alegorismul, potrivit căruia conținutul plin de mistere al Sfintei Scrip-

turi are nu numai un sens evident, istoric, literal, ci și un sens «spiritual», ascuns, mistic, recunoscut numai de cei ce posedă harul cunoașterii și contemplației. Alegorismul a fost folosit într-o formă extremă de Origen (185—252), dar spiritul și excesele școlii *alexandrine* pot fi găsite în literatura exegetică de mai tîrziu (Didim cel Orb, Grigorie de Nyssa și Maxim Mărturisitorul). Metoda exegetică *alexandrină* diferă de cea a școlii din Antiohia (v. ANTIOHIA), care preferă interpretarea istorică, sensul semantic al textului biblic.

În ce privește hristologia, școala din *Alexandria* are o tendință unilaterală și a inclinat spre expresii ce ar putea fi interpretate în sens monofizit (v. EREZII). Formula lui Chiril de Alexandria : «o fire a Cuvîntului întrupat», care lasă a se înțelege că există două naturi *înainte* de unire, dar nu după unirea ipostatică a Logosului, a fost completată de al patrulea Sinod ecumenic, de la Calcedon (451). În confruntarea lor cu antiohienii, teologii școlii din *Alexandria* au susținut că întruparea Logosului constituie principiul «îndumnezeirii» (theosis) firii omenești, concept introdus de Atanasie și reluat de părinții capadocieni (Vasile de Cezareea, Grigorie de Nyssa, Grigorie de Nazianz și Amfilohie de Iconium).

Bibliografie: Henry Chadwick, *The Early Church*, Penguin Books, Middlesex, ed. 1977, p. 94—115; Jaroslaw Pelikan, *The Christian Tradition : A History of the Development of Doctrine*, vol. 1, *The Emergence of the Catholic Tradition* (100—600), Chicago, University of Chicago Press, 1971, p. 230—234, 247—252; Timotei Traian Seviciu, *Doctrina hristologică a sfîntului Chiril al Alexandriei*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1973; N. Chițescu, *Contribuția Bisericii Egiptului la opera dogmatică a Bisericii creștine*, în «Studii Teologice», VIII (1956), nr. 1—2, p. 38—58.

ALFA și OMEGA [prima și ultima literă din alfabetul grec] : nume date lui Iisus Hristos pentru a exprima credința că El este începutul și sfîrșitul creației, că El reprezintă veșnicia existenței. Literele *Alfa* și *Omega* apar pe icoana lui Iisus Hristos, împreună cu O ON («Cel ce este»), două nume descoperite de El însuși : «Eu sînt *Alfa* și *Omega*, Cel ce este și Cel ce vine» (Apoc. 1, 8).

ALIANȚĂ — legămînt, testament încheiat între Dumnezeu și oameni (Galateni 4, 24). În Vechiul Testament cuvîntul *berith* înseamnă convenție, pact, contract cu caracter social, politic, juridic (cf. Fac. 14, 13 ; 21, 32). Noul Testament folosește termenul *diathiki* cu sensul de legămînt, plan, testament, dispoziții de moștenire. Alianța consfințește această legătură unică a lui Dumnezeu cu poporul ales, care există cîtă vreme el o respectă : «Legămîntul pe care l-am încheiat cu voi să nu-l uitați și pe zeii altora să nu-i cinstiți» (IV Regi 17, 38).

Alianța cea veche, sinaitică, are un caracter special. Pe muntele Horeb, Iahve care se arată ca o pară de foc într-un rug, a revelat lui Moise numele său și planul pe care-l are cu Israel (Ieșire 3, 7—15) : «De veți asculta glasul Meu și de veți păzi legămîntul Meu, dintre toate neamurile Îmi veți fi popor ales, căci al Meu este tot pămîntul» (Ieșire 19, 5). Dumnezeu va libera poporul din Egipt și-l va așeza în Canaan, ca să-i dea țara promisă părinților (Ieșire 3, 16—17). Israel este obiectul unei alegeri libere și al unei făgăduințe. Mai mult, prin

acest legămînt se constituie un popor, poporul lui Dumnezeu (Ieșire 3, 10), separat de națiunile păgîne (Deut. 7, 6). Această unire dintre Iahve și Israel e marcată de un ritual (Ieșire 24, 3—8).

În amintirea acestui legămînt, Dumnezeu a cerut lui Moise să construiască arca *alianței* (Ieșire 25, 10—21) în care să așeze Tablele mărturiei, adică Legea, ca semn al prezenței lui Dumnezeu. Chivotul Legii este așezat în cortul adunării, locul de cult oficial al poporului (Ieșire 33, 7—10). Un nor acoperea cortul adunării, semn că locul era umplut de slava lui Dumnezeu (Ieșire 40, 34). Cu ocazia marilor evenimente, se face înnoirea alianței (2 Regi 5, 3; 4 Regi 23, 1—3). Iahve intră în alianță cu David și dinastia acestuia (2 Regi 7, 8—16): «Făcut-am legămînt cu aleșii Mei, juratu-M-am lui David, robul Meu» (Psalmi 88, 4).

Profeții nu numai că denunță infidelitatea și neascultarea poporului lui Israel (din cauza aceasta vor fi pedepsite cetățile Samariei — 4 Regi 17, 1—7 și Ierusalimului — 2 Regi 23, 1—23), dar și dau o altă dimensiune raportului dintre Dumnezeu și poporul ales. Aceștia compară pe Iahve cu tatăl și pe Israel cu fiul (2 Regi 7, 8) sau recurg la analogia mire-mireasă (Iezechiel 16, 6—13).

Aceștia încep să vadă că, în cadrul alianței sinaitice, planul lui Dumnezeu e limitat la destinul unui popor, mîntuirea fiind dependentă de fidelitatea acestuia. Ei încep să descopere universalitatea iconomiei lui Dumnezeu, pentru toți. De fapt, promisiunea unei noi alianțe exista, începînd cu Noe (Facere 9, 1—17) și Avraam (Facere 15; 17, 1—4). Despre un legămînt nou vorbește direct profetul Ieremia: 31, 31—33 (cf. Osea 2, 21).

După Iezechiel, Dumnezeu reînnoiește alianța din Sinai (16, 60) și cu David (34, 23). Alianța veche este astfel ruptă din cauza infidelității (Ieremia 22, 9; 31, 32), așa cum este desfăcută o căsătorie: «Osîndiți pe mama voastră, învinuiți-o — căci ea nu mai este femeia Mea, iar Eu nu mai sînt bărbatul ei...» (Osea 2, 4).

Instrumentul și mijlocitorul alianței noi este slujitorul lui Iahve, peste care se revarsă Duhul lui Dumnezeu pe care Iahve îl numește «alianță a poporului și lumina popoarelor» (Isaia 42, 6; 49, 6). Acesta este Cuvîntul lui Dumnezeu identic cu Iisus Hristos, care va înlocui Testamentul cel vechi, deoarece toate făgăduințele lui Dumnezeu rămîn în El și sînt date prin El (Gal. 3, 14).

Cuvîntul *diathiki* (legămînt, plan, testament) este folosit în narațiunile de instituire a cinei de către Iisus: «Acesta este sîngele Meu, sîngele Legămîntului, care se varsă pentru mulți» (Marcu 14, 24). Matei adaugă: «spre iertarea păcatelor» (Matei 26, 28). Pavel: «Acest pahar este noul Legămînt întru sîngele Meu» (1 Cor. 11, 25). Luca adaugă: «care se varsă pentru voi» (Luca 22, 20). Astfel, Noul Testament confirmă ceea ce făgăduise Vechiul Testament, anume că «robul suferinței» și-a dat viața ca jertfă pentru păcat (Isaia 53, 10—11). Moartea Sa e un sacrificiu expiator, sacrificiu de Paște, sacrificiul alianței. În Noul Testament păcatele sînt ridicate: «Acesta este Legămîntul Meu cu ei, cînd voi ridica păcatele lor» (Rom. 11, 27).

Pavel vorbește de *diathiki*, care s-a promis lui Avraam înaintea Legii. Legea nu poate să-l anuleze.

Iisus e plinirea făgăduinţei (Gal. 3, 15, 18), prin urmare mîntuirea e din credinţa în El, nu din observarea Legii. Noul Testament, pecetluit cu sîngele lui Iisus, e superior alianţei vechi (cf. Gal. 4, 24—28), un testament nu al literei, ci al duhului (2 Cor. 3, 6). Iisus a răscumpărat lui Dumnezeu, cu sîngele Său, oameni din toată seminţia, limba, poporul şi neamul (Apoc. 5, 9).

În epistola către Evrei, Iisus este arhiereul şi mijlocitorul care face o nouă alianţă (8, 8—12; cf. Ieremia 31, 31—34), mai bună (8, 6), veşnică (13, 20), pecetluită cu însuşi sîngele Său (9, 12), vărsat pentru răscumpărarea greşelilor de sub întîiul Testament (9, 15). Iisus, ca să sfinţească poporul cu sîngele Său, a pătimit în afara porţii (Evrei 13, 12).

În acest Testament Nou, toţi sînt chemaţi să devină o seminţie aleasă, comunitate preoţească, neam sfînt, popor agonisit de Dumnezeu (1 Petru 2, 9; Ieşire 19, 5—6), adică trupul lui Hristos. Alianţa are şi o dimensiune eshatolgică (Apoc. 5, 9—10), care ia forma nunţii mielului cu Biserica, mireasa Sa (Apoc. 21, 2, 9).

Bibliografie: Gottfried Quell şi Johannes Behm, art. *Diathiki*, în Dicţionar Kittel, vol. II, 1976, p. 106—136.

AMBROSIUS (339—397): de origine nobilă romană, a studiat dreptul şi retorica, fost guvernator provincial în Milan, nordul Italiei. A fost ales de arieni şi antiarieni episcop în 374, cînd nu era încă botezat. Predicator, administrator şi politician vestit, Ambrosius a fost păstorul mulţimilor şi săracilor. S-a opus restaurării cultului zeiţei (Victoria) în casa senatului din Roma. Ambrosius a împiedicat răspîndirea arianismului în Occident şi în Milan, venind, din cauza aceasta, în conflict (în 385) cu împărăteasa Justina, mama împăratului Valentinian II.

Ambrosius devine consilier al împăratului Teodosius, cît a rezidat la Milan, pe care-l determină să facă o confesiune publică după ce a aprobat masacrul cetăţenilor în circul din Tesalonic. Ambrosius a botezat pe Augustin la Milan în 387 şi a avut o mare influenţă asupra lui. Ambrosius a încurajat dezvoltarea monahismului, a introdus cîntarea comună în Biserică, a compus în latină imne liturgice. A scris comentarii despre personajele biblice, o omilie despre bogăţie şi sărăcie sau Nabot săracul *(De Nabuthe)* şi o cateheză sistematică despre *Sacramente*.

Bibliografie: A. G. Hamman: *Dictionnaire des Pères de l'Eglise*, Desclée De Brouwer, Paris, 1971, p. 163—170.

AMIN: cuvînt ebraic care înseamnă «aşa să fie», «în adevăr», «vă spun în mod solemn», este folosit în sensul de afirmaţie, de certitudine sau consimţire solemnă, pentru a întări cele spuse sau făgăduite: «În adevăr, toate făgăduinţele lui Dumnezeu sînt date în El; de aceea şi *«amin»*, pe care-l spunem noi prin El, este spre slava lui Dumnezeu» (2 Cor. 1, 20); «Dumnezeul adevărului» (Isaia 65, 16) şi «Cele patru fiinţe ziceau: Amin! Iar bătrînii căzură şi se închinară» (Apoc. 5, 14). Dar potrivit altor texte, *amin* are sensul de participare «cu mintea», conştientă, la o rugăciune sau cult: «Dacă vei binecuvînta cu duhul, cum va răspunde «amin», la rugăciunile tale de mulţumire, cel lipsit de daruri, dacă el nu înţelege ce spui?» (1 Cor. 14, 16). Expresia e folosită de Iisus: «*Amin, Amin*, zic vouă» (Ioan 5, 19), cu sen-

sul de «adevărat, adevărat, vă spun vouă» (Ioan 5, 24—25). *Amin* se găsește la sfîrșitul evangheliei lui Luca (24, 53), în sens de formulă de întărire și de acceptare a celor cuprinse în Evanghelie, ca adevăr veșnic.

În *Apocalipsă*, Iisus Hristos poartă numele de «Cel ce este *Amin*, martorul credincios și adevărat» (3, 14 ; cf. 1, 5). În același sens Pavel scrisese : «Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, Care a fost propovăduit de noi în mijlocul vostru, nu a fost «da» și «nu», căci în El nu este decît «da» (2 Cor. 1, 19). Rostit de credincioși, *Amin* vrea să însemne totala credincioșie și ascultare față de cuvîntul lui Iisus Hristos, Care nu a cunoscut duplicitatea lui da și nu.

Iustin Martirul amintește că adunarea liturgică este cea care încheie canonul euharistic rostind *Amin* ca rugăciune : «Cînd el (proestosul) a terminat rugăciunile și euharistia, întreg poporul care este de față rostește cu glas mare : «Amin». Cuvîntul *Amin* este un cuvînt ebraic, care înseamnă «așa să fie». După ce întîistătătorul a terminat euharistia și tot poporul a rostit *Amin*, slujitorii aceia care sînt numiți la noi diaconi dau fiecăruia dintre cei ce se găsesc de față să se împărtășească din pîinea și vinul amestecat cu apă, care s-au transformat în euharistie, iar celor ce nu sînt de față, li se duc pe la casele lor.

Apoi ne ridicăm în picioare toți laolaltă și înălțăm rugăciuni ; după care, încetînd noi rugăciunea, așa cum am arătat mai înainte, se aduce pîine și vin și apă, iar întîistătătorul înalță deopotrivă rugăciuni și mulțumiri, cît poate mai multe, la care poporul răspunde într-un glas, rostind *Amin*. Și se dă fiecăruia să se împărtășească din cele ce au fost consfințite prin euharistie, iar celor care nu sînt de față, li se trimite euharistia acasă, prin diaconi». (*Apologia I*, LXV și LXVII, trad. rom., în col. «Părinți și scriitori bisericești», nr. 2, E.I.B., București, 1980, p. 70—71).

Rostirea acestui *Amin* este extrem de importantă, deoarece indică deplina participare liturgică a poporului. Poporul trebuie să-și exprime consimțămintul la rugăciunile și mulțumirile preotului liturghisitor prin *Amin* (cf. Teodor de Mopsuestia, *Omilia despre Euharistie*, I, 33, text în *L'initiation chrétienne*, par A. Hamman, Desclée De Brouwer, Paris, 1980, p. 160). *Amin* are deci și sensul de rugăciune : «să fie așa !».

ANAFORĂ — euharistică [gr. anaphora = înălțare, ridicare, ofrandă, în missa latină *canon*] : partea centrală a liturghiei care corespunde cu ritualul și rugăciunea Sfintei Jertfe.

Anaforă constă dintr-un ansamblu de rugăciuni de mulțumire, de sfințire și de invocare, rostite cu glas tare și fără întrerupere, însoțite de gesturi și acțiuni simbolice, în timpul cărora se săvîrșește prefacerea (metaboli) Sfintelor daruri (ta dora) în Sfintele Taine (ta aghia).

Anaforă sau canonul euharistic își are originea în rugăciunea de mulțumire (euharistia) pe care Iisus a spus-o cînd a «luat» pîinea și paharul. Ea cuprinde trei rugăciuni principale : de mulțumire : «Sus să avem inimile», «Avem către Domnul», «Să mulțumim Domnului — Cu vrednicie și cu dreptate» ; de amintire (anamneza) în care se pomenește «rînduiala» — iconomia pe care Fiul a împlinit-o pentru mîn-

tuirea oamenilor, inclusiv instituirea Euharistiei : «Luaţi, mîncaţi... Beţi dintru acesta toţi...» ; rugăciunea de invocare (epikleza) pentru coborîrea Duhului Sfînt ca să prefacă darurile pe care celebrantul — episcopul sau preotul — le prezintă ca jertfă : «Ale Tale dintre ale Tale, Ţie Ţi-aducem (anaphorá) de toate şi pentru toate».

Bibliografie: Nicolae Cabasila, *Tîlcuirea dumnezeieştii Liturghii,* cap. XLIX, trad. Ene Branişte, ed. cit., p. 102—108; Petru Vintilescu, *Liturghierul explicat,* E.I.B., Bucureşti, 1972, p. 219—258.

ANAGRAPHON = gr. nescris. Cuvinte atribuite lui Iisus, nescrise în Evanghelii, dar păstrate în afară de ele. De pildă, varianta la textul din Matei 6, 33 şi Luca 12, 31 : «Cereţi lucrurile mari, iar cele mici se vor adăuga vouă», sau «Cereţi bunurile cereşti şi cele pămînteşti vi se vor adăuga vouă» (Cf. Origen, *Despre rugăciune,* cap. 14, în Origen — *Scrieri alese II,* E.I.B., 1982, p. 229).

ANALOGIE [gr. şi lat. analogia = proporţie, asemănare, conformitate] : metodă teologică potrivit căreia cunoaşterea lui Dumnezeu este «conformă cu» sau «pe măsura» revelaţiei şi condescendenţei Sale şi «potrivit cu» capacitatea omului de a primi Revelaţia. Cunoaşterea teologică este o cunoaştere *analogică,* măsurată, simetrică, corespunzătoare experienţei spirituale. Pe de o parte, Dumnezeu, Care prin fiinţa Sa este dincolo de orice măsură şi raport, Îşi menţine caracterul Său absolut, transcendent, chiar în actul de Revelaţie. Îngerii îşi acoperă faţa înaintea tronului slavei lui Dumnezeu (Is. 6, 2), ceea ce arată caracterul insondabil şi de necuprins al misterului divin. În descoperirea Sa, Dumnezeu Îşi contractă firea Sa divină pentru a lăsa posibilitatea cunoaşterii din partea omului. Însuşi numele «Dumnezeu» indică mai degrabă formele de participare pe care El le acceptă în relaţia cu omul, decît natura Sa invizibilă şi inaccesibilă. Pe de altă parte, participarea la Revelaţie, ca obiect al cunoaşterii teologice, este conformă cu capacitatea de deschidere a minţii, care se capătă prin sfinţenie în Duh. «De nepătruns prin firea Sa, (Duhul) poate fi cuprins după bunătatea Sa, umplînd totul de puterea Sa. El nu Se împărtăşeşte decît acelora care sînt vrednici, nu potrivit unei măsuri unice, ci împărtăşind lucrarea Sa în proporţie cu credinţa» (Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfînt, IX,* 22, trad. cit., p. 325—327).

Există o *analogie* imitativă, de pildă icoana care subzistă în original, pe care îl reprezintă nu după natură, ci după ipostas ; icoana diferă de original ca natură, nu ca persoană ; şi *analogia* simbolică sau figurativă, care se poate lua în două direcţii : de pildă, Legea Vechiului Testament este o formă sau un tip pentru Evanghelia Noului Testament, dar harul este o «icoană» a împărăţiei după cum Duminica este un tip pentru veacul viitor. *Analogia* se poate folosi şi în sens general : creaţia este o *analogie* pentru Dumnezeu. Toate creaturile pot fi concepute ca «icoane» ale Creatorului. De asemenea, se poate spune că Biserica este o prefigurare *(analogie),* un avans anticipat al Împărăţiei, sau harul Tainelor, o pregustare a bunurilor viitoare. Grigorie Palama citează pe Maxim Mărturisitorul, care a numit lumina de la Schimbarea la faţă a Domnului «simbol al teologiei» (al

dumnezeirii), în sensul că «ni se împărtăşeşte pe măsura noastră, dar că ea ne îndreaptă spre ceva şi mai înalt» — *analogic* şi anagogic — (*Despre Sfînta Lumină* 21, în Filocalia rom., vol. 7, p. 291). În disputa sa cu Varlaam, Grigorie Palama a arătat că modul cunoaşterii lui Dumnezeu prin *analogie* (şi chiar prin negaţie) are limitele sale, deoarece porneşte de la principiul scolastic că «nu din cele ce nu cunoaşte cineva, ci numai din cele ce cunoaşte, cunoaşte pe Dumnezeu ca pricină a lumii create», adică «nu putem cunoaşte decît negaţiile lucrurilor a căror existenţă o cunoaştem» (*Ibidem*, p. 351—352). De aceea *analogia*, **asemănarea şi simbolul** nu epuizează conţinutul realităţii la care se referă, ci indică un înţeles mai înalt al acesteia, sensul ei anagogic.

Bibliografie: Dionisie Areopagitul, *Ierarhia cerească*, III, 2, trad. şi ed. cit., p. 87—91; N. Chiţescu, *Teologia dogmatică şi simbolică*, Bucureşti, 1958, p. 155—162.

ANAMNEZA [gr. anamnesis — comemorare, amintire, pomenire]: parte principală din canonul euharistic în care se evocă momentele esenţiale din istoria mîntuirii, începînd cu răstignirea pe cruce, inclusiv a doua venire («Aducîndu-ne aminte...»). Termenul este folosit în Luca 22, 19 şi în 1 Cor. 11, 24 şi 25, unde este vorba de instituirea Euharistiei («Faceţi aceasta spre pomenirea Mea»). După 1 Cor. 11, 26, Euharistia este raportată direct la «vestirea morţii Domnului,

sis): în ritualul proscomidiei, cînd se face pregătirea darurilor spre a fi aduse ca ofrandă lui Dumnezeu spre amintirea morţii lui Hristos (Is. 53, 7—8; Fapte 8, 32—33); în ritualul liturghiei, cînd se face aducerea şi consacrarea darurilor ca «jertfă fără de sînge».

Liturghia întreagă are un caracter *anamnetic*. Biserica are conştiinţa că în liturghie se actualizează realitatea istorică şi eshatologică a morţii lui Hristos, cauza eficientă a răscumpărării, prin amintirea jertfei de pe cruce şi recitarea cuvintelor de instituire a Tainei Euharistiei. *Anamneza* devine sacrificială numai prin invocarea specială a Duhului Sfînt (v. EPICLEZĂ), pentru prefacerea darurilor euharistice, pîinea şi vinul, în însuşi Trupul şi însuşi Sîngele Domnului şi Dumnezeului şi Mîntuitorului. De altfel, evocarea şi actualizarea cuvintelor lui Hristos sînt posibile numai în Duhul Sfînt, Mîngîietorul, Duhul Adevărului, care «vă va aduce aminte de tot ce v-am spus Eu» (Ioan 14, 26 şi 16, 13). *Anamneza* şi epicleza sînt absolut necesare pentru prezenţa reală a lui Hristos în taina Euharistiei (v. EUHARISTIE şi LITURGHIE). Creştinii sînt conştienţi că Domnul este *prezent* cu ei în toate zilele (Matei 28, 20).

«Tot aşa închipuieşte şi preotul jertfa Mîntuitorului, istorisind-o prin cuvinte şi înfăţişînd-o prin acte simbolice, atîta cît se poate înfăţişa aşa ceva într-o astfel de materie. Parcă ar spune: astfel a venit-a Domnul spre patimă, astfel a murit, aşa a fost împuns în coastă, aşa

ANTIHRIST — cel care este împotriva lui Hristos. Oricine neagă întruparea lui Dumnezeu și zice că Iisus din Nazaret nu este Mesia-Hristos poate fi numit *antihrist*. (Vezi 1 Ioan 2, 18, 22 ; 4, 3 ; 2 Ioan 1, 7). În *Apocalipsă* (13, 17—18 ; 19, 20) *antihrist* este fiara care va apărea înainte de venirea lui Hristos în slavă *(Ziua Domnului)*, pretinzînd că ea este Domnul. Ea va fi distrusă de Hristos. Ca întruchipare a forțelor răului, *antihrist* a fost indentificat, în timpul persecuțiilor, cu Nero sau cu alți împărați romani persecutori, sau cu persecutorii creștinismului.

ANTIMIS [lat. ante-mensa = în locul mesei] : acoperămînt liturgic pe care sînt reprezentate punerea în mormînt și patimile lui Hristos, care se așază pe altarul Bisericii în vederea liturghiei credincioșilor. *Antimisul* conține o parte din moaștele unui sfînt sau martir și poartă semnătura episcopului locului. Tradiție păstrată din primele secole, *antimisul* înlocuia un altar sfințit, fiind indispensabil pentru liturghie. Canonul 31 al Sinodului VI ecumenic interzice liturghia în case de rugăciune sau locuri particulare. De asemenea, canonul 7 al Sinodului al VII-lea ecumenic interzice sfințirea bisericilor fără moaștele martirilor. În general, moaștele martirilor, fie că sînt așezate sub masa altarului, fie că sînt prinse în *antimis*, reprezintă Biserica cerească pe temelia căreia stă Biserica pămintească. Preotul primește *antimisul* de la episcopul său, a cărui semnătură garantează nu numai existența unei comunități euharistice locale, ci și comuniunea sacramentală ce există între el și preot. *Antimisul* sfințit este necesar pentru săvîrșirea Tainei Euharistice, cu toate că Pidalionul amintește cazul lui Lucian martirul, preot din Antiohia, care, fiind în închisoare, săvîrșește liturghia pe pieptul său. Teodoret de Cyr folosește miinile diaconului său în loc de altar, iar Ioan Hrisostom nu ezită să spună că miinile sfinte ale preotului sînt mai prețioase decît altarul *(Despre preoție*, III, 4, trad. cit., p. 71).

Antimisul reamintește un fapt esențial, acela că Euharistia este o cină, o masă (trapeza) adevărată, o împărtășire de hrană și băutură (Ioan 6, 55), la care toți credincioșii sînt invitați. Sfînta Cină (împărtășania) se pregătește pe Masa Sfîntă (altar). Domnul a numit «cină» și bucuria sfinților în lumea ce va să vină (Luca 22, 30), ca să arate că acolo nu e nimic altceva mai de preț decît această masă.

B i b l i o g r a f i e: *Pidalionul*, trad. și ed. cit., p. 326—327 și 436—7.

ANTINOMIE [gr. antinomia = conflict de principii raționale] : expunere dialectică sub forma a două afirmații, contradictorii din punct de vedere rațional, dar adevărate și egale pentru credință, ce trebuie să fie afirmate simultan ca fiind corecte. De pildă, identitatea și diversitatea Treimii. *Antinomia* e o poziție contradictorie din punct de vedere logic, formal, dar nu irațională. În teologie, *antinomia* indică inadecvența dintre definițiile formale și misterul Adevărului revelat de Dumnezeu și se folosește pentru a evita raționalismul conceptual, adică epuizarea conținutului transcendent al credinței în definiții. Teologia este *antinomică*, dar aceasta nu înseamnă că este anticonceptuală, împotriva conceptelor filozofice. Orice definiție dogmatică are doi poli, potrivit cu cele două

aspecte inseparabile ale adevărului religios, de unde caracterul *antinomic* şi dialectic al dogmei. *Antinomia* ca metodă teologică scoate în evidenţă: necuprinsul lui Dumnezeu, caracterul personal, dinamic al fiinţei Sale, care nu poate fi asimilat, nici redus la termenii şi noţiunile raţionale; conţinutul credinţei, adică misterul revelaţiei divine, care nu poate fi epuizată în definiţii formale; limitele limbajului conceptual, care nu poate expune adecvat plenitudinea adevărului revelat.

Antinomia se aplică la doctrina despre Dumnezeu, la unitatea esenţială a Treimii în distincţia Persoanelor, la dialectica dintre fiinţă şi energii, precum şi la alte dogme ale credinţei. De pildă: Dumnezeu este o fiinţă dincolo de «fiinţă», rămînînd acoperit chiar în descoperirea Sa. Se afirmă deci deodată că Dumnezeu este inaccesibil şi inefabil, neparticipabil după esenţa Sa, totuşi, prin acţiunile şi energiile Sale, El este creator în timp, intră în istorie în mod personal, Se lasă a fi împărtăşit prin har de către sfinţi. El este participat în mod neparticipat, văzut în chip nevăzut, înţeles în chip necunoscut, mişcă, dar nu e mişcat, aduce la existenţă, dar nu e adus la existenţă şi nu devine. Astfel se poate spune: «Într-o anumită privinţă Dumnezeu şi cele dumnezeieşti pot fi cunoscute; în altă privinţă nu pot fi cunoscute. Poate fi cunoscut prin cele din jurul Lui; dar nu poate fi cunoscut în ceea ce este El însuşi» (Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, IV, 7, în Filocalia rom. vol. 2, p. 100).

ANTIOHIA: oraş renumit pentru şcoala de exegeză din *Antiohia*, care exprimă tendinţa Bisericii din Siria şi Palestina, punînd accentul pe sensul istoric, literal al textului biblic, fără să elimine sensul spiritual, care prevalează în mediul elenistic din Alexandria. Reprezentanţi de seamă sînt: Diodor de Tarsus (cca 300—cca 390), Teodor de Mopsuestia (cca 350—428), Teodoret de Cyr (cca 393—cca 466), Ioan Hrisostom (349—407) care dă o mare importanţă istoricităţii Bibliei.

În domeniul hristologiei, şcoala din *Antiohia* s-a făcut cunoscută în controversa provocată de scrierile lui Chiril de Alexandria. În general, teologii *antiohieni* au înclinat spre separarea firii omeneşti de cea dumnezeiască şi spre afirmarea unei umanităţi autonome, ceea ce a încurajat nestorianismul. De altfel, al treilea Sinod ecumenic (Efes, 431) a condamnat pe Nestorie, discipolul lui Teodor de Mopsuestia, iar al cincilea Sinod ecumenic (Constantinopol, 553) condamnă cele «trei capitole», adică învăţătura lui Teodor de Mopsuestia, scrierile lui Teodoret de Cyr şi Iba de Edesa contra lui Chiril de Alexandria.

Bibliografie: Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition*, vol. I: *The Emergence of the Catholic Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1971, p. 234—236, 250—256.

ANTROPOLOGIE [gr. anthropos — lat. homo = om]: învăţătura creştină despre uman, persoană şi firea omenească. Pe fondul hristologiei, *antropologia* s-a cristalizat în cursul disputei dintre Chiril al Alexandriei şi Nestorie, ca şi în discuţiile ulterioare despre cele două naturi, divină şi umană, în persoana unică a Cuvîntului lui Dumnezeu. Această *antropologie* teologică ia în considerare nu numai datele hristologiei (v. HRISTOLOGIE), ci şi doctrina despre creaţie — deoare-

ce omul este «microcosmosul» care concentrează în el toate elementele universului —, precum şi învăţătura despre răscumpărare (v. SOTERIOLOGIE).

Ca elemente fundamentale ale *antropologiei* ortodoxe, pot fi menţionate următoarele:

a) Originea divină şi unitatea ontologică a omenirii. Potrivit revelaţiei biblice, omul este adus în fiinţă şi există prin «voinţa» lui Dumnezeu (Fac. 1, 26), el nefiind nici produsul materiei în evoluţie, ca în cosmologie, nici identic cu fiinţa divină, ca în mitologie. Prin voinţa Sa creatoare, omul e stabilit într-o relaţie ontologică specifică cu Dumnezeu, de la începutul existenţei sale. Avînd o fire «compusă» din trup muritor şi suflet nemuritor, aduse la existenţă în mod simultan şi menite să rămînă inseparabile (Fac. 2, 7), persoana umană nu se reduce totuşi la ele. Fără suflul de viaţă divină (nephesh, ebr.) omul nu fiinţează ca atare (Fac. 3, 19; Ps. 103, 30). Pentru a sublinia factorul divin în om şi plenitudinea sa ontologică, unii scriitori bisericeşti (Irineu) vorbesc de spirit (nous, gr.) care ar fi complementar trupului şi sufletului. În general, părinţii Bisericii vorbesc de o proprietate sau un atribut fără de care omul n-ar exista ca om şi consideră harul ca ceva propriu firii omeneşti. Cu toate acestea, starea de creatură a omului şi deci deosebirea de natură dintre om şi Dumnezeu sînt clare. Susţinînd unitatea dintre trup şi suflet şi aducerea lor în existenţă simultană, *antropologia* ortodoxă a respins concepţia origenistă despre om; influenţată de spiritualismul platonic, aceasta afirma în chip special ideea de preexistenţă a sufletelor şi de cădere în păcat înainte de istorie, nu a neamului omenesc ca întreg, reprezentat de un singur om — Adam, ci a fiecărui suflet individual.

Unitatea ontologică a umanului se poate observa în: crearea femeii din «coasta» lui Adam, care indică nu numai comunitatea de natură dintre bărbat şi femeie, ci şi complementaritatea lor existenţială (Fac. 2, 21—22); distincţia sexelor, masculin şi feminin, în vederea transmiterii vieţii, prin fecunditate şi procreaţie (Fac. 2, 27—28); natura comunitară şi monogamică a căsătoriei (Fac. 2, 24).

b) Omul ca subiect personal unic, creat după «chipul» lui Dumnezeu în vederea «asemănării» (Fac. 1, 26). Această afirmaţie biblică se referă la misterul persoanei umane, la caracterul ei de fiinţă ireductibilă (v. CHIP). «Chipul» reprezintă centrul personal al omului, partea «naturală» din constituţia sa, însăşi conştiinţa unităţii sale şi a relaţiei sale cu Dumnezeu, datorită căreia este capabil a transcende starea sa de creatură. Părinţii Bisericii recurg la o mulţime de expresii echivalente pentru a reda esenţa «chipului»: orientarea ontologică către Dumnezeu sau starea de transcendere, pecetea personală a firii umane, conştiinţa şi libertatea spirituală de autodeterminare, deschiderea liberă spre comuniune, libertatea de a conlucra cu harul îndumnezeitor. În *antropologia* isihastă, exprimată de Macarie Egipteanul († 390), centrul spiritual al omului este «inima».

c) Restaurarea efectivă a firii umane şi recapitularea umanului în şi prin Iisus Hristos. În acest sens, El este Omul (Rom. 5, 15) sau «Fiul Omului», în care totalitatea oamenilor este readunată ca într-un nou principiu. Ţinînd seama de caracterul dinamic al firii şi de liberta-

tea personală, *antropologia* ortodoxă vorbește de diverse «stări» ale umanului, care corespund cu schimbarea relației acestuia cu Dumnezeu. Biblia amintește de starea dinainte de păcat, dar și de starea de cădere, adică umanul negativ care a pierdut perspectiva «asemănării», sau urcușul spre destinul său eshatologic, precum și de starea de restaurare sau de răscumpărare în Hristos, stare în care umanitatea pozitivă a fost nu numai înnoită, ci și glorificată. Pentru Pavel, întreaga umanitate este incorporată în Dumnezeu prin întruparea Fiului Său, adică se îmbracă în omul cel nou «care se înnoiește după chipul Celui ce l-a zidit» (Col. 3, 10). «Aducîndu-Se jertfă pe Sine însuși» (Evr. 7, 27), toți participă la tot ceea ce are El ca om și Dumnezeu, și de aceea toți vor învia (Ef. 1, 10—14). Prin întrupare, Fiul lui Dumnezeu Și-a asumat omul în integritatea sa, suflet și trup, și l-a îndumnezeit în propria Sa persoană (v. ÎNDUMNEZEIRE).

Doctrina despre om a format obiectul unei controverse de mari proporții între fericitul Augustin și Pelagius, discipolul lui Celestin. Sinoadele regionale din Cartagina (419) — can. 120—125, și din Orange (529) — can. 1—4, condamnă pelagianismul, care susținea, printre altele, că moartea trupească a lui Adam a fost o necesitate inerentă naturii sale, nu o faptă a voinței sale și deci o consecință a păcatului. Indiferent dacă păcătuia sau nu păcătuia prin voință, el era supus morții trupești. Or, Dumnezeu nu a creat moartea (Înț. Sol. 1,15); aceasta a intrat în lume prin păcat (Rom. 5, 12), nu prin fire. Omul a fost creat prin natură nemuritor, nu prin fire, muritor. În general, *antropologia* tradițională susține că Adam a fost creat într-o stare de mijloc, între stricăciune și nestricăciune, urmînd a o dobîndi pe aceea spre care va înclina prin voința sa. Lui Dumnezeu îi era cu putință să facă pe om să nu păcătuiască, totuși pentru ca nemurirea omului să fie și fapta voinței lui libere, îi dă porunca îndumnezeirii. Așadar, Adam, după ce a călcat această poruncă, s-a îmbrăcat în trup muritor și a pierdut vrednicia de la început (*Triodul*, Duminica izgonirii lui Adam din rai, ed. 1970, p. 100—110).

«Astfel la facere s-a zidit întîi un lucru dintre făpturi, după cel dintîi, altul, după acesta iarăși altul, iar după toate, omul. Acesta s-a învrednicit de atîta cinste și grijă din partea lui Dumnezeu, încît toată lumea aceasta văzută a fost făcută înainte de el pentru el. Iar împărăția cerurilor a fost gătită îndată după întemeierea lumii, tot pentru el (Mt. 25, 34), înainte de el. Dar și sfat a premers despre el și a fost plăsmuit de mîna lui Dumnezeu și după chipul lui Dumnezeu și n-a primit totul din materia aceasta din lumea supusă simțurilor, ca celelalte viețuitoare, ci numai trupul; iar sufletul, din cele mai presus de lume, mai bine zis de la Dumnezeu însuși, prin suflare negrăită. Aceasta, pentru că e ceva mare și minunat și întrece totul și privește totul și cîrmuiește toate; iar, pe de altă parte, cunoaște pe Dumnezeu și-L poate primi pe El și se dovedește mai mult decît orice rezultatul măririi mai presus de toate a Meșterului. Ba nu numai că poate primi pe Dumnezeu prin osteneala nevoitoare și prin har, ci se și poate uni cu El într-un singur ipostas» (Sfîntul Grigore Palama, Capete despre cunoașterea lui Dumnezeu, *24, în Filocalia rom. vol. 7, p. 437).*

Bibliografie: Panagiotis N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, Desclée de Brouwer et Edi-

tions de Chevetogne, 1966, tom. I, p. 520—579; D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ed. cit., vol. I, p. 375—418; Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Antropology of Maximus the Confessor*, Gleerup, Lund, 1965; Ioan Bude, *Antropologia Vechiului Testament*, în «Studii Teologice» XLI (1989), nr. 3, p. 26—39; M. Lot-Borodine, *L'antropologie théocentrique de l'orient chrétien* în «Irénikon» 16 (1939), p. 6—21.

APOCALIPSA [gr. descoperire, revelaţie]: ultima carte a Noului Testament, scrisă de evanghelistul Ioan în Patmos către anul 96, este adresată celor şapte Biserici din Asia Mică. Ioan descrie aici situaţia politică în care se află cititorii săi, insistînd asupra persecuţiilor contra creştinilor dezlănţuite de tiranul care are puteri universale. Cartea denunţă imperiile acestei lumi care «fac război sfinţilor» (Apoc. 13, 7). Autorul este influenţat de profeţiile lui Daniel, de aceea este uşor să se înţeleagă de ce Roma este comparată cu Babilon (Daniel cap. 17 şi 18), iar fiara sau dragonul, cu puterea totalitară romană. De altfel, *Apocalipsa* abundă în simboluri, figuri, cifre, a căror interpretare nu este simplă, aceasta putînd avea sensuri diferite. De pildă, cele douăsprezece triburi ale lui Israel (7, 4) reprezintă poporul lui Dumnezeu, dar simbolizează şi totalitatea, toată omenirea, lumea. Numărul 666 (Apoc. 13, 18) este simbolul împăratului Neron care incendiază Roma, dînd apoi răzbunarea pe seama creştinilor.

Apocalipsa este o recapitulare a istoriei mîntuirii şi vorbeşte de o serie de răsturnări şi înnoiri cu caracter istoric şi cosmic. De pildă, lumea creată la început va fi înlocuită cu o creaţie nouă, «un cer nou şi un pămînt nou» (Apoc. 21, 1). În locul grădinii din Eden, va apărea o cetate nouă, Noul Ierusalim (Apoc. 21, 2), iar în locul pomului morţii din Geneză, va răsări arborele vieţii (Fac. 3, 22—24). Acest pom va produce de 12 ori pe an, frunzele lui fiind spre tămăduirea neamurilor (22, 2). În această întorsătură a istoriei, rolul principal îl are Hristos cel înviat, Fiul Omului, Care inaugurează împărăţia lui Dumnezeu (cf. Apoc. 1, 17—18). Cuvîntul Lui este ca o sabie cu două tăişuri (1, 16), adică are puterea să pună în mişcare istoria (1, 18). Cel înviat prezintă ameninţările şi făgăduinţele ce se vor întîmpla pînă la sfîrşit. Mielul deschide cartea istoriei lumii (cap. 5) şi conduce lupta de eliberare. Lui şi Celui ce şade pe tron Îi aparţin puterea şi slava. El judecă istoria (cap. 5—9) şi face invitaţia la ospăţul nunţii mesianice, în care toată umanitatea va fi împăcată şi în plină comuniune cu El (cap. 19). Satana va fi învins definitiv, după care va avea loc judecata, înaintea tronului, fiecare după fapta sa. Cine n-a fost înscris în «cartea vieţii» va fi aruncat în iezerul de foc. Toate acestea se întîmplă «în curînd» (1, 1; 22, 6). «Cel ce mărturiseşte aceasta zice: Da, vin curînd. Amin! Vino, Doamne Iisuse!» (Apoc. 22, 20). Drepţii şi sfinţii, aleşii vor cînta cîntarea lui Moise (Ieşire 15, 2—10) şi cîntarea Mielului (Apoc. 15, 3—4).

Toate acestea pun la grea încercare tăria credinţei şi statornicia în rugăciune, căci «Foc am venit să aduc pe pămînt» (Luca 12, 48). Este o perioadă de purificare dureroasă dar necesară. Actul de purificare este comparat cu procesul dintre doi adversari: stăpînul care vine în ziua în care nu este aşteptat şi într-un ceas de neprevăzut şi

slujitorul care nu s-a pregătit pentru această venire (Luca 12, 42—49).

Cît privește cunoașterea vremii, creștinul trebuie să exercite același discernămînt cu care prevede starea timpului, căci el are capacitatea să cunoască sensul și consecințele a ceea ce face (Luca 12, 54—57).

Biserica a admis *Apocalipsa* în canonul biblic, totuși a respins interpretarea acesteia ca bază pentru calcule cronologice despre sfîrșitul lumii și veacul eshatologic.

APOCATASTAZĂ [gr. apocatastasis ton panton = restabilirea tuturor lucrurilor în starea lor primară]: speculație origenistă despre sfîrșitul istoriei, potrivit căreia lumea, care ar fi apărut după căderea omului în păcat, va fi în cele din urmă restabilită în starea ei originală, în perspectiva unei mîntuiri universale, prin etape succesive de desăvîrșire, grație harului lui Hristos care nu îngăduie pieirea veșnică a creației Sale și nici pedepsele eterne. Păcatul, starea actuală a lumii, răul nu pot dura și coexista cu împărăția lui Dumnezeu. Printr-un act de «supunere», totul se va întoarce la starea de la început (Origen, *Despre Principii*, II, 1, I; III, 1, VII). Consecințele acestei doctrine sînt radicale: lipsa oricărui proces de sfințire, dispariția judecății de apoi, neeternitatea iadului și chiar mîntuirea diavolului care se va întoarce din nou în veacul viitor (Origen, *Despre Principii*, III, 6, III). Deși a atras pe unii teologi din perioada patristică (Grigorie de Nyssa și Didim cel Orb) prin optimismul ei cosmic, *apocatastaza* a fost condamnată ca învățătură neortodoxă de către al V-lea Sinod ecumenic (Constantinopol, 553). Afirmația biblică despre «așezarea din nou a tuturor lucrurilor» (Fapte 3, 21; cf. Marcu 9, 12; Matei 17, 11; Fapte 1, 6), ca și învățătura despre «sabatismul» lui Dumnezeu, este incompatibilă cu *apocatastaza* sau «universalismul», speculație eshatologică (v. ORIGEN), despre care Origen scrie: «Atunci nu va mai exista deosebire între bine și rău, căci nu va mai exista rău — propriu-zis Dumnezeu Își este Lui totul, El în care răul nu poate exista — și nici cine să mai dorească să mănînce din pomul cunoștinței binelui și răului, care de acum petrece numai în bine și pentru care Dumnezeu este iarăși totul. Dacă, așadar, sfîrșitul, refăcut după starea de la început și de la încheierea lucrurilor puse din nou în legătură cu începuturile lor vor restabili din nou starea pe care o avusese la început făptura cugetătoare cînd nu avea nevoie să guste din mărul cunoștinței binelui și răului, după ce va fi îndepărtat din ea orice sentiment de răutate și după ce-l va fi spălat bine ca să ajungă la curățenie și seninătate deplină, atunci numai Acela, Care e singurul Dumnezeu bun, va deveni pentru ea totul și va fi totul nu numai în unii și nici în cei mai mulți, ci în toți, cînd nu va mai fi moarte, nici «boldul morții» și nici altă urmă de rău: atunci într-adevăr Dumnezeu va fi totul în toți» (Origen, *Despre Principii*, c. III, cap. 6, III).

«Odihna de Sîmbătă a lui Dumnezeu (sabatismul lui Dumnezeu) este revenirea deplină a tuturor celor făcute, la El, cînd lucrarea Lui atotdumnezeiască, ce se săvîrșește în chip negrăit, se va odihni de lucrarea naturală din ele. Căci Dumnezeu Se va odihni de lucrarea naturală din fiecare făptură, prin care se mișcă în chip natural fiecare, atunci cînd fiecare, primind după măsura sa lucrarea dumnezeiască, va fi ajuns la granița lucrării sale naturale

îndreptate spre Dumnezeu» (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice* (gnostice), suta I-a, 47, în Filocalia rom. vol. 2, p. 128).

Dumnezeu, omul îşi dă seama că Dumnezeu transcende orice fiinţă, experiază deci negarea oricărei cunoaşteri. În acest sens conştiinţa că

acel principiu al teologiei *apofatice* că, pe măsură ce înaintează în cunoștința dumnezeiască, mintea se scufundă tot mai mult în «neștiință», într-o nevedere infinită.

Acest *apofatism* ar părea să excludă calea catafatică și să suprime rolul creației ca și al kenozei în cunoașterea lui Dumnezeu. Maxim Mărturisitorul (în *Ambigua* și *Răspunsuri către Talasie*) susține și el caracterul *apofatic* al cunoașterii lui Dumnezeu, dar dă o mare importanță rolului creației materiale în această cunoaștere, creație care nu este suprimată, ci transfigurată în unirea cu Dumnezeu. Desigur, pe baza creației și a providenței, rațiunea conclude doar *că* Dumnezeu *există* ca principiu cauzal al creației, dar ea nu poate indica *ce este* Dumnezeu în esența Sa. *Apofatismul* nu neagă deci integral catafatismul, dar îl depășește. Chiar Revelația scrisă are un sens anagogic, de depășire, în procesul cunoașterii. Cuvîntul scris este «înaintemergător» al Cuvîntului care va fi descoperit în mod perfect în Duh.

Teologia *apofatică* se găsește, de asemenea, la originea controversei isihaste din secolul al XIV-lea dintre Grigorie Palama și Varlaam. Grigorie Palama (1296—1359) stabilește în Dumnezeu o distincție între ființa dumnezeiască necunoștibilă și inaccesibilă și lucrările sau energiile Sale necreate (v. ENERGIILE DIVINE), ceea ce constituie «ieșirea» Sa în afară, manifestarea Sa accesibilă omului. Prin natura Sa, Dumnezeu transcende atît calea afirmării cît și pe cea a negației. Teologia este *apofatică* tocmai din cauza transcendenței firii dumnezeiești și nu doar din cauza limitei de cunoaștere a rațiunii umane, cum susținea scolasticul Varlaam, adversarul isihaștilor.

Pentru Ortodoxie, *apofatismul* reprezintă calea adecvată în abordarea transcendenței lui Dumnezeu cel viu și personal. *Apofatismul* nu trebuie să fie confundat nici cu agnosticismul, adică cu absența de cunoaștere a lui Dumnezeu, nici cu ignoranța, după cum necunoștibilitatea ființei Sale nu exclude orice teologie. Dimpotrivă, numai în perspectiva *apofatismului* se pot fixa obiectul, validitatea și limitele teologiei, care are menirea de a se apleca asupra «energiilor» prin care Dumnezeu Se comunică și Se împărtășește. Însuși numele «Dumnezeu» (Théos) nu poate acoperi imensitatea Celui nemărginit și nesfîrșit prin fire, «deoarece nu e numai Dumnezeu mai presus de cele ce sînt (de cele create), ci și Supradumnezeu, și înălțimea Celui ce e dincolo și depășește toată înălțimea ce se poate cugeta cu mintea, nu e numai mai presus de orice afirmație, ci și de orice negație» (Grigorie Palama, *Despre Sfînta Lumină* 8, în Filocalia rom., vol. VII, p. 273).

Apofatismul insistă totuși asupra contemplației (theoria) luminii neapropiate, care apare ca întuneric, în sens de depășire, prin coexistența cu slava lui Dumnezeu, care se revarsă în sufletele celor vrednici. În acest sens, perceperea prin unirea nemijlocită, prin vederea mai presus de vederi în Duh, este altceva și e superioară teologiei negative (Ibidem, p. 297).

«Cei ce se apropie de desăvîrșire și nu o văd încă decît în parte sînt înspăimîntați înțelegînd nesfîrșirea și necuprinderea celor ce le văd. Căci, pe măsură ce pătrund în lumina cunoștinței, primesc cunoștința neștiinței lor. Dar cînd realitatea spirituală le apare încă în chip neclar și li se arată ca într-o oglindă și e luminată numai în parte, ea

va binevoi să se facă văzută şi mai mult şi să se unească prin împărtăşire cu subiectul iluminat, luîndu-l întreg în sine cînd acest subiect va fi scufundat întreg în adîncul Duhului ca în sinul unui abis de nesfîrşite ape luminoase; atunci el urcă în chip negrăit la desăvîrşita neştiinţă, ca unul ce a ajuns mai presus de toată cunoştinţa» (Sf. Simeon Noul Teolog, *Capete Gnostice şi teologice*, 16, în Filocalia rom., vol. 6, p. 55).

Bibliografie: St. Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, tom. I (Coll. Sources Chrétiennes), Les Editions du Cerf, trad. de Robert Flacelière, Paris, 1970; Sf. Ioan Damaschin, *Despre credinţa ortodoxă*, I, 2—4, trad. cit., p. 12—17; Vladimir Lossky, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, Editions Montaigne, retip. 1977, p. 21—41; Robert S. Brightman, *Apophatic Theology and Divine Infinity* in St. Gregory of Nyssa, in «Greek Orthodox Theological Review», XVIII (1974), nr. 1—2, p. 97—114).

APOLOGETICĂ [lat. apologeticum = apărare, justificare]: ramură a teologiei sistematice care încearcă dovedirea existenţei lui Dumnezeu prin probe raţionale sau argumente logice. Creaţie a scolasticii, apologetica a fost introdusă în învăţămîntul ortodox sub influenţa teologiei apusene, care a conceput două domenii diferite de cunoaştere: raţională şi teologică, de unde şi separarea netă între filozofie, teologie, ştiinţă şi credinţă, raţionalism şi metafizică, logică şi spiritualitate. Anselm de Canterbury (1033—1109), «părintele scolasticii», care defineşte teologia ca fiind «fides quaerens intellectum» (credinţa care caută inteligibilitatea ei) foloseşte argumentul «ontologic» pentru a demonstra a priori acordul dintre raţiune şi credinţă (în Proslogium). Şi azi teologia fundamentală (apologetică) este predată înainte de teologia dogmatică, cu înţelesul că Evanghelia trebuie să devină mai credibilă pe baza demonstraţiilor logice, după care credinţa intervine ca să dea certitudinea cunoaşterii. Clement Alexandrinul spune că filosofia este «un fel de exerciţiu intelectual pentru primirea credinţei» (*Stromata* I, cap. II, 202). Dar precizează că: «Cunoaşterea adevărului se dobîndeşte din cele ce sînt deja crezute, credinţa se dobîndeşte din cele ce nu sînt încă crezute şi astfel credinţa ajunge, ca să spun aşa, temeiul dovezii» (*Stromata a VII-a*, cap. XVI, 98, 3). Sf. Vasile spune că o cunoaştere din creaţie premerge credinţei.

Atît în perioada apologeţilor (părinţi din sec. II, care au luat apărarea creştinismului în disputa acestuia cu iudaismul şi păgînismul, ca, de pildă, Justin Martirul), cît şi în cea patristică, adevărul despre existenţa lui Dumnezeu nu se poate stabili pe baza aşa-ziselor argumente raţionale. Dumnezeu Se dovedeşte în şi prin manifestările Sale, mai ales prin întruparea Logosului, care constituie revelaţia plenară a lui Dumnezeu. O abordare conceptuală a misterului lui Dumnezeu este exclusă. Desigur, cunoaşterea raţională nu este eliminată, dar ea are limitele, parţialitatea şi ambiguităţile ei. Raţiunea inteligentă (dianoia), prin faptul că obiectivează lumea, care devine centrul ei, rămîne «în afara» lui Dumnezeu. Gnoseologia părinţilor de tendinţă intelectualistă (Clement, Origen, Evagrie) insistă asupra experierii directe a lui Dumnezeu, care este centrul oricărei cunoaşteri. Cunoaşterea (gnoza) în sens biblic se face cu mintea (nous) în mediul

întîlnirii personale sau unirii cu Dumnezeu. În general, pentru Ortodoxie, contemplaţia (theoria) nu se poate separa de experienţa nemijlocită, după cum vederea intelectului nu se separă de simţirea inimii. Se pare că separarea între logică şi teologie, între deducţia raţională şi experienţa mistică, stă la baza conflictului dintre Grigorie Palama şi Varlaam de Calabria. Pentru Varlaam, spiritul nu poate ajunge adevărul dumnezeiesc, dar trage concluzii apodictice din premise revelate printr-un proces logic, intelectual. Pentru Grigorie Palama, Dumnezeu nu e cunoscut prin acest proces logic, ci printr-o cunoaştere directă, care presupune purificare şi participare. O atitudine existenţială în folosirea intelectului este absolut necesară. Oricum, demonstrarea raţională a misterului lui Dumnezeu este de-a dreptul de neconceput pentru spiritul tradiţiei răsăritene, pentru care cunoaşterea lui Dumnezeu nu este un simplu exerciţiu intelectual, ci mai degrabă o experienţă spirituală profundă. În fond, cunoaşterea teologică este un act de transcendere spirituală şi de unire nemijlocită cu personalitatea lui Dumnezeu (v. CUNOAŞTERE).

Apologetica se referă la un ansamblu de probleme şi noţiuni, care preocupă misiunea şi educaţia creştină de azi. De pildă: «Ce este comun între Atena şi Ierusalim ?», care este «partea de adevăr» cuprinsă în revelaţia Vechiului Testament, cine sînt precursorii Evangheliei în lumea neatinsă de revelaţia lui Moise, cîtă filosofie au asumat Evangheliile scrise ? Ce raport există între filosofi, profeţi şi Iisus Hristos ? Ce raport există între cunoaşterea ştiinţifică şi cea teologică ?

Să reţinem cîteva orientări :

1. Adevărul este unul şi indivizibil. De aceea, creştinismul nu poate să fie indiferent faţă de metodele ştiinţifice, etice şi intelectuale care încearcă să vadă acest adevăr din diverse perspective, ajungînd la întrezăriri şi intuiţii, aşa cum se văd imaginile în apă. Căile înţelepciunii umane sînt ca nişte porţi deschise spre cunoaşterea Adevărului.

2. Apologetica şi filosofia corespund unei nevoi intelectuale, aceea de a afla principiile prime ale existenţei folosindu-se de argumente ştiinţifice, de logică şi de probabilităţi. Cunoaşterea ştiinţifică se referă la un obiect şi se foloseşte de instrumentele raţiunii şi presupune un exerciţiu de confruntare dialectică de argumente şi silogisme. Cunoaşterea teologică se referă la o persoană care nu poate fi sesizată decît în comuniune de viaţă şi iubire cu ea.

3. O atitudine tipică este aceea a «apologeţilor» din perioada de confruntare a filosofiei vechi greceşti şi romane cu creştinismul. De pildă, Clement Alexandrinul dă o mare apreciere filosofiei, «acest bun foarte folositor», deoarece în ea se află «urme» de înţelepciune, «seminţe» ale adevărului (Justin Filosoful). Prin urmare, cultivarea filosofiei ca metodă de a gîndi şi întrezări adevărul nu este deloc negată. Filosoful este omul experienţelor intelectuale care caută urmele Adevărului. Dar calea către creaţie nu e totuna cu calea către Creator, necunoscută înainte de întruparea lui Iisus Hristos.

4. Pe aceste căi, Dumnezeu este privit din afară, de departe, de acee apologetica este doar un dis-

curs despre Dumnezeu, dar nu de-
spre ce este Dumnezeu în realitatea
Sa divină, care nu aparține lumii
prezente. Această cale apologetică
este deci incompletă și vulnerabilă
și are tendința să facă totul depen-
dent de dialectică. Apostolul Pavel
nu este împotriva filosofiei. El re-
cunoaște că ea a ajuns la concep-
tul de «Necunoscutul Dumnezeu»
(Fapte 17, 28). El anunță însă că a-
ceasta poate deveni simplă retori-
că, de aceea ea trebuie să fie supu-
să unei judecăți de discernămînt,
unei convertiri. Înțelepciunea lumii
este încărcată de contradicții, in-
coerențe, aproximații, mai mult, ea
se poate întoarce împotriva credin-
ței, devenind instrument de respin-
gere a revelației.

5. La un moment dat căile apo-
logetice raționaliste se închid. Li-
mitați la înțelepciunea lumii a-
cesteia, oamenii «erau robiți stihii-
lor lumii» (Gal. 4, 3). Dincolo de
limita gîndirii logice este revelația
personală a lui Dumnezeu, care re-
clamă alte facultăți de cunoaștere:
credința. Credința este capacitatea
de a vedea pe Dumnezeu în reali-
tatea Sa intimă și de a primi reve-
lația Sa. Numai prin credință, creș-
tinii cunosc că Dumnezeu este cre-
atorul, că Iisus Hristos e Fiul lui
Dumnezeu întrupat, că Învierea lui
Iisus e speranța lumii.

6. «Dacă nu veți crede, nu veți
înțelege» (Isaia 7, 9). Acesta este
principiul cunoașterii creștine, ca-
re nu face caducă filosofia. Cre-
dința înseamnă experiența sensibi-
lă a harului, sursa luminoasă as-
cunsă a realității, o filosofie de via-
ță care vine de sus. Credința este
calea către Dumnezeu, un dar ce-
resc, dar ea se presimte, de pildă
în meditația asupra existenței, e-
xercițiu prealabil necesar pentru
a cunoaște paradoxul și antinomia
care se află și în revelație la tot pa-
sul.

APOLOGEȚI (greci): scriitori și
filosofi care iau apărarea creștinis-
mului împotriva acuzațiilor false
care stau la originea persecuțiilor
din primele secole. Acuzațiile sînt
de ordin moral, intelectual și poli-
tic: ignoranța creștinilor, caracte-
rul imoral și subversiv al vieții lor,
creștinii sînt dușmanii statului, ei
refuză să venereze divinitatea lui
Caesar, transformă agapele în or-
gii etc. (Acestea sînt enumerate de
Minucius Felix în *Octavius* și de
Origen în *Contra lui Cels)*. Traian,
în *Scrisoarea către Pliniu cel Tînăr*,
stabilește că, creștinii nu trebuie
să fie urmăriți de autorități, dar
dacă cineva îi acuză, să fie pedep-
siți.

Apologeții resping aceste acuza-
ții, fie prin atac direct contra păgî-
nismului, fie comparînd creștinis-
mul cu cultura clasică și filosofia
greacă. În această apologie, se află
prima prezentare sistematică a doc-
trinei creștine în general, a doctri-
nei *Logosului* în special.

Aristide scrie o *Apologie* (c. 138)
pe care o adresează împăratului A-
drian, în care prezintă pe creștini
ca un *nou neam*, superior barbari-
lor, grecilor și iudeilor.

Justin (martirizat c. 165), de o-
rigine din Flavia Neapolis, se con-
vertește la creștinism, «adevărata
filosofie», după peregrinări intelec-
tuale. În *Apologia* sa, Justin vor-
bește despre locul filosofiei și locul
iudaismului în «iconomia» revela-
ției. Dezvoltă pe larg doctrina *Lo-
gosului* (Philo din Alexandria intro-
dusese deja conceptul elenistic de
Logos), după care filosofia a cunos-
cut «în parte» adevărul înainte de
Hristos, datorită acelor «semințe

ale Logosului» care provin din *Logosul seminal*. Justin insistă asupra valorii pozitive a filosofiei, care este «parte a Logosului». Justin afirmă monoteismul creștin, afirmă faptele istorice ale Evangheliei cărora le dă o interpretare tipologică. Cuvîntul, «Celălalt Dumnezeu», s-a arătat lui Abraam (*Dialogul*, cap. LVI). «Hristos este primul născut al lui Dumnezeu, Cuvîntul Său, la care participă toți oamenii». «Cei ce au viețuit potrivit Cuvîntului sînt creștini, chiar dacă au fost socotiți atei. Astfel au fost, bunăoară, la eleni: Socrates și Heraclit și cei asemenea lor, iar la barbari: Abraam și Anania, Azaria, Misail și Ilie și alții mulți, ale căror nume și fapte fiind prea multe ca să le înșirăm aici, renunțăm la ele». (*Apologia* I, cap. XLVI).

În *Dialogul cu iudeul Tryphon*, Iustin povestește propria sa convertire. *Apologia* conține, de asemenea, date importante despre cult, botez, euharistie. «Nimeni nu poate participa la ea (euharistie) decît numai cel ce crede că cele propovăduite de noi sînt adevărate și care a trecut prin baia iertării păcatelor și a renașterii, trăind mai departe așa cum ne-a transmis Hristos. Căci noi nu primim aceasta ca pe o pîine comună și nici ca pe o băutură comună; ci, după cum prin Cuvîntul lui Dumnezeu, Iisus Hristos, Mîntuitorul nostru, S-a întrupat și a avut în vederea mîntuirii noastre și trup și sînge, tot astfel și hrana transformată în euharistie, prin rugăciunea cuvîntului celui de la El, hrana aceasta din care se hrănesc sîngele și trupurile noastre prin schimbare, am fost învățați că este atît trupul, cît și sîngele Acelui Iisus întrupat» (*Apologia* I, cap. LXVI).

Tatian, născut în Assyria, convertit la Roma, conduce o școală în Siria (a înființat secta encratiților, cei care se abțin de la căsătorie și vin). Scrie o apologie *Către greci*, în care arată superioritatea «religiei barbarilor» (a creștinilor) față de cea a grecilor.

Atenagoras «Filosoful», contemporan cu Tatian, în *Pledoarie* în favoarea creștinilor (c. 177) și *Despre învierea morților*, respinge, ca fiind fără temei, acuzațiile formulate împotriva creștinilor: ateism, incest, imoralitate, omucidere.

Teofil al Antiohiei scrie trei cărți *Către Autolic* (c. 180) în care arată cum creștinismul este adevărata filosofie. El face deosebiri între *Cuvîntul imanent* în inima lui Dumnezeu, adică mintea și rațiunea lui Dumnezeu, înainte de creare, și *Cuvîntul rostit*, primul născut al întregii creații (Cartea II, XXII). Sufletul trebuie să fie curat ca o oglindă strălucitoare pentru a reflecta imaginea lui Dumnezeu.

«Dacă îmi spui: Arată-mi pe Dumnezeul tău, atunci îți voi spune și eu: arată-mi omul din tine și-ți voi arăta și eu pe Dumnezeul meu» (Cartea I, cap. II). Teofil folosește pentru prima dată termenul Treime, adică Dumnezeu, Cuvînt, Înțelepciune (Cartea I, cap. XV).

Hermias a scris apologia *Luarea în deridere a filosofilor păgîni*, iar *Meliton de Sardes*, o *Omilie pascală*.

Bibliografie: *Apologeți de limbă greacă*, în colecția Părinți și scriitori bisericești, Editura Institutului biblic, București, 1980; Ioan G. Coman, *Patrologia* vol. I, Editura Institutului Biblic, București, 1984, p. 213—353.

APOSTOLICITATE (v. SUCCESIUNE APOSTOLICĂ): una din însuşirile fundamentale ale Bisericii, după cum afirmă Sinodul ecumenic de la Constantinopol (381): «Cred în una, sfîntă, sobornică şi *apostolică* Biserică». Ca noul popor al lui Dumnezeu, Biserica este zidită pe temelia apostolilor (Ef. 2, 20), avînd misiunea de a propovădui Împărăţia lui Dumnezeu: «Şi chemînd pe cei doisprezece ucenici ai Săi, le-a dat putere şi stăpînire peste toţi demonii şi să vindece bolile. Şi i-a trimis să propovăduiască Împărăţia lui Dumnezeu şi să vindece pe cei bolnavi» (Lc. 9, 1—2). Biserica creştină este *apostolică* nu numai pentru că se prevalează de o origine *apostolică*, adică de continuitatea istorică din timpul Apostolilor pînă azi, şi că posedă anumite instituţii şi slujiri *apostolice* fără de care ea nu se poate identifica, ci şi pentru că are o «trimitere» mesianică (Mt. 10, 5—40; 28, 19), aşa după cum Iisus Hristos a fost trimis de Tatăl (In 20, 21), iar apostolii de Iisus. Identitatea şi caracterul *apostolic* al Bisericii pot fi exprimate astfel:

a) Biserica este apostolică pentru că posedă mărturia *apostolilor*, sub forma Tradiţiei şi canonului Noului Testament, şi pentru că este *trimisă* să propovăduiască «Evanghelia» lui Hristos cel inviat (II Cor. 4, 5; Fapte 1, 22).

Grupul celor 12 apostoli reprezintă, fără îndoială, cea mai importantă instituţie creată de Iisus ca învăţător, pentru transmiterea şi aplicarea operei Sale. Constituit la începutul misiunii Sale în Galileea, acest grup a primit o harismă specială pentru funcţia unică ce i s-a încredinţat, în planul Bisericii. Cei 12 apostoli devin în acest fel «împreună-lucrători» cu Dumnezeu la «zidirea lui Dumnezeu», Biserica, pe temelia care este Iisus Hristos (I Cor. 3, 9—11). S-au păstrat patru liste cu numele celor 12 apostoli (Mt. 10, 3; Mc. 3, 18; Lc. 6, 15; Fapte, 1, 13): Simon, numit Petru, fratele său, Andrei, Iacov şi Ioan, fiii lui Zevedeu, Filip, Bartolomeu, Toma, Matei, Iacov, fiul lui Alfeu, Levi Tadeul, Simon Canaaneul şi Iuda Iscarioteanul. În Ierusalim (Fapte 1, 7, 12). Ioan a fost cel dintii între apostoli. Desigur, mesajul şi misiunea celor *doisprezece apostoli* au un caracter unic şi definitiv (Lc. 10, 16), deoarece ei sînt martori direcţi ai evenimentelor care constituie revelaţia şi istoria mîntuirii (Fapte 5, 32). Însuşi *apostolul* Pavel este obligat să justifice *apostolatul* său atunci cînd îi este contestat în Corint şi Galatia (Gal. 1, 11—12). Kerygma originală a martorilor oculari rămîne deci normativă pentru predica Bisericii, deoarece Hristos a împlinit iconomia mîntuirii odată pentru totdeauna (Evr. 7, 27). Numai «depozitul» *apostolic* (I Tim. 6, 20; II Tim. 1, 12, 14; 2, 2), «doctrina sănătoasă» (II Tim. 4, 3; Tit 2, 1), are autoritate pentru credinţă şi constituie «regula de credinţă». În păstrarea «depozitului» şi propovăduirea Evangheliei, Biserica exercită trimiterea ei de a fi «martor» al lui Hristos, atestă deci fidelitatea ei *apostolică* (Fapte 13, 31). În acest sens, *apostolicitatea* aparţine întregului corp bisericesc, instituit de Dumnezeu (II Tim. 1, 11—12) să împărtăşească celor din afară Evanghelia lui Hristos. Fiecare creştin are misiunea de a predica Evanghelia, de unde, caracterul misionar al Bisericii.

b) Biserica este *apostolică* deoarece continuă misiunea *apostolilor* de a aduna noul popor al lui Dum-

nezeu, botezînd în numele Sfintei Treimi (Mt. 28, 19) pe cei ce se convertesc la credinţa în Hristos cel înviat. Hristos a adunat în jurul Său pe cei doisprezece *apostoli*, ca simbol al acestui popor. Hristos şi *apostolii*, aceasta este o structură constitutivă a Bisericii : «zidiţi fiind pe temelia apostolilor şi proorocilor, «piatra» din capul unghiului fiind Iisus Hristos» (Efes. 2, 20). De aceea, *aptostolatul* nu este o autoritate în sine, ci depinde de relaţia sa cu Hristos. Biserica deţine misiunea ei de la *apostoli*, după cum apostolii o deţin de la Hristos (In 15, 16, 26—27 ; 17, 18), iar Hristos, de la Tatăl Său (In 17, 18). Această structură — Hristos şi *apostolii* — se continuă în Bisericile *post-apostolice* şi de mai tîrziu, care se organizează ca nişte comunităţi locale în care se distinge episcopul înconjurat de colegiu de preoţi (prezbiterium) şi de popor. Succesiunea *apostolică* există numai acolo unde se reproduce această structură, Hristos-*apostolii* sub forma episcopul-prezbiterii. După cum nu există *apostol* în afară de colegiul *apostolic*, tot aşa nu există episcop mai presus de colegiul episcopal. Cincizecimea este evenimentul care atestă misiunea *apostolilor* de a aduna poporul în numele lui Hristos cel înviat. De aceea continuitatea cu *apostolii*, adică reproducerea structurii susmenţionate, se afirmă în după scopul ei eshatologic, fiind «semnul», prefigurarea adunării eshatologice finale, cetate sfîntă, Noul Ierusalim (Apoc. 21, 2—)3. Ea exercită această chemare prin episcop în calitatea sa de stătător în «locul cel înalt», pe tronul altarului, el fiind chipul *apostolilor* care vor judeca lumea (Apoc. 20, 4).

«Şi după alungarea unuia din ei, a poruncit, pe cînd se întorcea la Tatăl, după înviere, celor unsprezece rămaşi să meargă şi să înveţe neamurile botezîndu-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh (Matei 28, 19). Şi fără zăbavă au ales Apostolii — cuvîntul Apostol înseamnează trimis — pe al doisprezecelea în locul lui Iuda, sorţul căzînd pe Matia (Fapte 1, 26), după mărturia profeţiei ce se află într-un psalm al lui David. Ei au dobîndit puterea Sfîntului Duh, făgăduită lor, ca să săvîrşească minuni şi ca să grăiască în atîtea limbi. La început au mărturisit credinţa cea în Iisus Hristos în Iudeea, unde au întemeiat şi Biserici ; de aici, plecînd în lume, au vestit neamurilor aceeaşi credinţă şi aceeaşi învăţătură... Şi tot astfel, în toate cetăţile au întemeiat Biserici de la care celelalte mai noi şi-au căpătat butaşi ai credinţei şi seminţe ale învăţăturii, pe care o împrumută zi de zi, ca să se prefacă ele însele în Biserici... În acest chip şi ele sînt socotite apostoli

ajunge la starea de nepătimire prin dobîndirea virtuţilor, cu înţelesul că patima sau viciul nu este propriu firii umane. Asceza este unul din elementele constitutive ale spiritualităţii creştine şi este echivalentă cu «filozofia activă» a virtuţilor, cu dezbrăcarea de «omul cel vechi», cea dintîi treaptă a urcuşului duhovnicesc. Virtuţile constituie aripile prin care sufletul se ridică la contemplaţie, a doua treaptă a acestui urcuş. Nepătimirea sau urmarea lui Hristos prin virtuţi nu este posibilă fără abandonarea elementului iraţional, «amestecat», impersonal şi nespiritual al vieţii umane. În fond, efortul ascetic este o luptă spirituală de a recîştiga viaţa unitară dinainte de căderea în păcat, cînd spiritul domnea peste trup şi fire. Asceza presupune un exerciţiu atletic continuu de schimbare radicală a direcţiei vieţii spirituale: «omul trupesc» moare pentru a se naşte «omul duhovnicesc» (I Cor. 15, 42—53). În acest sens, Maxim Mărturisitorul vorbeşte de «moartea morţii» şi «moartea vieţii» (Răspunsuri către Talasie, 61, Filoc. rom., vol. III, p. 340—350). În planul creaţiei, spiritul de asceză se poate exercita prin depăşirea stării de dualitate materială către unitatea raţiunii creaţiei. În planul spiritualităţii, numai renunţarea la «deprinderea trupească» (I Tim. 4, 8), adică «moartea trupului faţă de păcat» (Rom. 8, 10), poate elibera forţele spiritului spre lucrarea virtuţilor. Asceza este un stil de viaţă creştină care respinge «amestecarea» valorilor, pervertirea persoanei umane, degradarea naturii şi mediului fizic, tendinţa de a «consuma» în afara sensului comuniunii. Ea constă în convertirea dragostei naturale în eros divin.

Desigur, asceza creştină nu se poate limita la autodisciplină, în sens natural, adică la efortul moral de a face binele şi a evita răul. De asemenea, ea nu epuizează întreg urcuşul duhovnicesc. Nu există asceză propriu-zisă înainte de har sau fără har (cf. Ps. 126, 1). Mai degrabă ea este pregătirea continuă pentru experierea intensă a harului deja primit. Ea este proprie vieţii de aici, după care sufletul va intra în nelucrarea de dincolo de moarte. Lumea de acum, comparată cu ziua dinaintea Sîmbetei, se numeşte ziua de pregătire (paraschevi = vineri) — (Grigorie de Nyssa, *Viaţa lui Moise*, trad. rom., p. 68). Asceza este condiţia în care credinciosul păzeşte pîrga Sfîntului Duh, pe care a primit-o din harul Botezului, nestinsă, sau dacă aceasta s-a stins, o înviorează. «De aceea mă străduiesc (mă exersez) să am totdeauna un cuget curat înaintea lui Dumnezeu şi înaintea oamenilor» (Fapte 24, 16).

«Am văzut suflete necurate stăpînite nebuneşte de dragostea trupurilor. Dar luînd din cercarea dragostei pricină de pocăinţă, au întors aceeaşi dragoste spre Domnul. Şi sărind îndată peste orice frică, s-au altoit fără saţiu în dragostea de Dumnezeu. De aceea şi Domnul a zis despre acea desfrînată, nu că s-a temut, ci că a iubit mult şi a putut schimba cu uşurinţă dragostea cu dragostea» (Lc. 7, 47). Ioan Scărarul, *Cuvîntul* V, 6 în Filoc. rom., vol. IX, p. 149; Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, în Filocalia rom., vol. 1, p. 230—250; Ioan Scărarul, *Scara* (trad. D. Stăniloae, Filoc. rom., vol. IX, 1980).

B i b l i o g r a f i e: Nikolaus von Arseniew, *Ostkirche und Mystik*, Ernst Reinhardt Verlag, München, 1943; Archim.

Sophrony, *Principles of Orthodox Ascetism*, în vol. *The Orthodox Ethos*, Oxford, Hollywell Press, 1964, p. 259—286.

ASEMĂNARE [gr. homoiosis — lat. similitudo]: starea de desăvîrşire la care este chemat să ajungă omul, creat după chipul şi după *asemănarea* lui Dumnezeu (Fac. 1, 26), stare pe care a pierdut-o prin căderea în păcat, dar pe care o recuperează în Iisus Hristos (Mt. 5, 48). *Asemănarea* este orientarea şi mişcarea de bază a chipului (v. CHIP) spre perfecţiunea lui Dumnezeu, de unde caracterul dinamic al antropologiei şi spiritualităţii creştine. Dacă chipul este o proprietate «naturală», *asemănarea* este rodul libertăţii şi efortului voinţei, al sinergiei. *Asemănarea* este o stare care presupune experienţa liberă şi conştientă a harului îndumnezeitor. Omul se mişcă între chip şi *asemănare*, depăşind în acest sens polaritatea dintre «omul vechi» şi «omul nou» (Ef. 4, 24), dintre umanitatea negativă de după căderea în păcat şi umanitatea nouă, îndumnezeită în Hristos. De aici, problema libertăţii ca autodeterminare a persoanei. Pentru părinţii Bisericii, *asemănarea* este o răsfrîngere în suflet a frumuseţii chipului lui Dumnezeu, prin iluminarea Duhului Sfînt. Este «forma» pe care Dumnezeu o ia în icoana omului. De aici, limbajul estetic care abundă în etica orientală: a reveni la frumuseţea naturii, la chipul împărătesc, a restitui măreţia originală. *Asemănarea* se referă şi la destinul eshatologic al umanităţii, care este descris mai degrabă ca un urcuş «din slavă în slavă» (II Cor. 3, 18) decît ca o reîntoarcere la o stare pierdută. Pentru Vasile cel Mare, asemănarea cu Dumnezeu, atît cît este cu putinţă firii omului, reprezintă însăşi esenţa creştinismului (*Despre geneza omului*, Omilia I, 17, trad. cit., p. 211) şi este echivalentă cu îndumnezeirea (*Despre Duhul Sfînt* IX, 23; XV, 36; trad. cit., p. 329 şi 371).

«Două bunuri ne aduce nouă harul cel sfînt prin Botezul renaşterii, dintre care unul covîrşeşte nemărginit pe celălalt. Cel dintîi ni se dăruieşte îndată, căci ne înnoieşte în apa însăşi şi luminează toate trăsăturile sufletului, adică «chipul» nostru, spălînd orice zbîrcitură a păcatului nostru. Iar celălalt aşteaptă să înfăptuiască împreună cu noi ceea ce este «asemănarea». Deci cînd începe mintea să guste întru multă simţire din dulceaţa Preasfîntului Duh, sîntem datori să ştim că începe harul să zugrăvească, aşa zicînd, peste chip, asemănarea. *Căci precum zugravii desenează întîi cu o singură culoare figura omului, apoi înflorind puţin cîte puţin culoarea prin culoare scot la arătare chipul viu al celui zugrăvit pînă la firele părului, aşa şi sfîntul har al lui Dumnezeu readuce întîi prin Botez «chipul» omului la forma în care era cînd a fost făcut, iar cînd ne vede dorind cu toată hotărîrea frumuseţea «asemănării» şi stînd goi şi fără frică în atelierul lui, înfloreşte o virtute prin alta şi înalţă chipul sufletului din strălucire în strălucire, dăruindu-i pecetea asemănării» (Diadoh al Foticeii, Cuvînt ascetic, 89, în Filocalia rom., vol. I, p. 348).*

Bibliografie: Basile de Césarée, *Sur l'origine de l'homme*, trad. de Alexis Smets şi Michael van Esbroeck, Les Editions du Cerf (coll. Sources Chrétiennes, nr. 160), 1970; Nestor Vornicescu, *Învăţătura Sf. Grigorie de Nisa despre chip şi asemănare*, în «Studii Teologice», VIII (1956), nr. 9—10, p. 585—602.

ATRIBUTE: proprietăţi reale ale firii dumnezeieşti, care se constată în creaţie, în lucrarea pronietoare

și de mîntuire prin care Dumnezeu Se comunică și Se manifestă ca ființă personală potrivit cu starea omului. Atributele nu sînt altceva decît energiile sau lucrările necreate în care Dumnezeu Se coboară și intră în comuniune cu omul și creația. Atributele sînt «numele» lui Dumnezeu (Is. 45, 17), cu toate că «este cu neputință să se găsească în lume o imagine care să exemplifice în ea însăși, în chip exact, modul de existență al Sfintei Treimi» (Ioan Damaschin, *Dogmatica*, I, 8, trad. cit., p. 27). Sfînta Scriptură folosește adesea, pentru a descrie atributele proprii lui Dumnezeu și lucrările Sale în afară de ființa Sa, facultăți și însușiri împrumutate de la oameni (antropomorfism) Dar nu trebuie să se atribuie lui Dumnezeu ceea ce aparține ființelor create și să se creeze astfel o imagine falsă despre El. Orice reprezentare, nume sau imagine despre Dumnezeu, care L-ar identifica cu firea creată, este o idolatrie.

Pentru a exprima aceste atribute, unele cuvinte, calități și nume sînt alese chiar de autorii biblici din revelație directă, ca de pildă : sfînt, veșnic, duh, bun, iubire, mîntuire, iar altele au fost propuse de Biserică : treime, persoană, de-o-ființă.

Astfel, *Dumnezeu este Duh* (In 4, 24), adică ființă vie, personală, netrupească și nematerială, care este însuși suflul vieții umane : «Căci în El trăim și ne mișcăm și sîntem» (Fapte 17, 28). Iisus Hristos însuși mărturisește că : «Dumnezeu este Duh și cei ce I se închină trebuie să I se închine în duh și adevăr» (In 4, 24). El este «Dumnezeu cel viu» (Ier. 10, 10), principiul veșnic și forța vieții, cel care ține în existență toată suflarea : «Lua-vei duhul lor și se vor sfîrși și în țărînă se vor întoarce. Trimite-vei duhul Tău și se vor zidi și vei înnoi fața pămîntului» (Ps. 103, 30—31).

Dumnezeu nu primește existența din afară, nu o are prin participare, de aceea ființa Sa, nefiind adusă la existență din neexistență, nu are nimic contrar. «Pe cît de departe sînt cerurile de a pămînt, așa de departe sînt căile Mele de căile voastre și cugetele Mele de cugetele voastre» (Is. 55, 9). Deși este creatorul lui, Dumnezeu este absolut diferit după ființa Sa spirituală de om, care este compus din trup și suflet creat. «Eu sînt Dumnezeu atotputernic și nu sînt om» (Osea 11, 9). «Dumnezeu nu-i ca omul» (Num. 23, 19). În raport cu ființele și făpturile, El este «Celălalt», Care nu are nici o asemănare : «Cu cine veți asemăna voi pe Cel Preaputernic și unde veți găsi altul asemenea Lui... Cu cine Mă asemănați voi ca să fiu asemenea, zice Sfîntul» (Is. 40, 18 și 25).

Dumnezeu este veșnic, atotprezent și atotputernic. Veșnicia lui Dumnezeu arată că El nu are nici început sau origine și nici sfîrșit al existenței Sale în timp. El este «începutul» veșnic (Fac. 1, 1 ; In 1, 1), «Cel dintîi și Cel de pe urmă» (Is. 41, 4 ; 44, 6). Dumnezeu este mai presus chiar decît veșnicia. În raport cu ființele și lucrurile create, El nu este circumscris în timp și spațiu. El este în toate și în afară de toate, nefiind supus legilor firii și devenirii : «Dumnezeu, Care a făcut lumea și toate cele ce sînt în ea, Acesta fiind Domnul cerului și al pămîntului, nu locuiește în temple făcute de mîini» (Fapte 17, 24). Prin voia Sa, Dumnezeu Atotțiitorul creează, în afară de El, lumea și, odată cu aceasta, mișcarea și timpul. Existența umană istorică nu emană din existența veșnică a lui

Dumnezeu. «Domul este numele Lui» (Amos 9, 6), de aceea nimeni nu se poate ascunde de fața Lui: «Unde mă voi duce de la Duhul Tău și de la fața Ta, unde voi fugi? De mă voi sui în cer, Tu acolo ești. De mă voi pogorî în iad, de față ești. De voi lua aripile mele de dimineață și de mă voi așeza la marginile mării, și acolo mîna Ta mă va povățui și mă va ține dreapta Ta» (Ps. 138, 7—10; cf. Ier. 23, 24).

Dacă adîncul ființei Sale nu poate fi pătruns, totuși noi putem cunoaște «cele din jurul Lui», putem întrezări cu mintea pe Dumnezeu din lucrările Sale (Rom. 1, 20). Așadar, creația, providența, sînt căile prin care cunoaștem, ca prin niște oglinzi și în parte, existența și însușirile lui Dumnezeu.

Dumnezeu este iubire (I In 4, 8, 16). Dumnezeu este, în ființa Sa dumnezeiască și veșnică, iubirea însăși. În cuvintele: «Dumnezeu este iubire», Apostolul Ioan rezumă toată revelația Noului Testament. Iubirea este însuși numele lui Dumnezeu: «Iahve, Iahve, Dumnezeu, iubitor de oameni, milostiv, îndelung-răbdător, plin de îndurare și de dreptate» (Ieș. 34, 6). Iubirea arată gradul în care Dumnezeu Și-a descoperit propria Sa intimitate, arată adîncul comuniunii Sale cu oamenii. De aceea, din partea creștinilor, iubirea este starea de a fi unit cu Dumnezeu în cea mai desăvîrșită apropiere personală.

Numai un Dumnezeu care este în sine iubire supremă și veșnică subzistă ca Treime. Iubirea este cea care păstrează în Dumnezeu unitatea de ființă și treimea persoanelor. Tatăl spune: «Acesta este Fiul Meu cel iubit» (Mc. 9, 7), iar Fiul spune: «Dar ca să cunoască lumea că Eu iubesc pe Tatăl, și precum Tatăl Mi-a poruncit, așa fac» (In 14, 31).

Dumnezeu este ființă personală, vie, atotprezentă, care iradiază iubire; de aceea energiile dumnezeiești sînt energii ale iubirii. Toate însușirile și lucrările lui Dumnezeu «în afară» sînt însușiri și lucrări ale iubirii: întruparea și răscumpărarea au ca mobil iubirea lui Dumnezeu față de om: «Dumnezeu așa a iubit lumea, încît pe Fiul Său Unul-Născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică» (In 3, 16). Jertfa ispășitoare a lui Hristos are ca principiu iubirea, și puterea ei vine din iubire: «Dumnezeu învederează dragostea Lui față de noi prin aceea că, pentru noi, Hristos a murit, cînd noi eram încă păcătoși» (Rom. 5, 8). În Iisus Hristos este prezentă însăși iubirea lui Dumnezeu pentru oameni (Tit 3, 4). Voința lui Dumnezeu este concentrată în legea iubirii (Mc. 17, 29—31). Iubirea lui Dumnezeu, manifestată în Iisus Hristos, constituie forța de coeziune a Bisericii: «Că sînt încredințat că nici moartea, nici viața, nici îngerii, nici stăpînirile, nici cele de acum, nici cele ce vor fi, nici puterile, nici înălțimea, nici adîncul și nici o altă făptură nu va putea să ne despartă pe noi de dragostea lui Dumnezeu arătată întru Hristos Iisus, Domnul nostru» (Rom. 8, 38—39).

Iubirea lui Dumnezeu se arată în *sfințenia, bunătatea și dreptatea Sa* (Ps. 99, 3). Sfințenia lui Dumnezeu (Amos 4, 2) înseamnă că El este țelul absolut și desăvîrșit al vieții umane: «Fiți sfinți, că Eu, Domnul Dumnezeul vostru, sînt sfînt» (Lev. 19, 2; 20, 7). Dumnezeu are un «nume sfînt» (Lev. 20, 3; Amos 2, 7), pe care îngerii îl

laudă în ceruri: «Sfînt, Sfînt, Sfînt este Domnul Savaot, plin este tot pămîntul de mărirea Lui» (Is. 6, 3). El este nu numai culmea și modelul desăvîrșirii creștinului: «Fiți, dar, desăvîrșiți, precum Tatăl vostru cel ceresc desăvîrșit este» (Mt. 5, 48), ci și «Cel care sfințește» (Evr. 2, 11).

Bunătatea înseamnă generozitatea cu care «Părintele îndurărilor și Dumnezeul a toată mîngîierea» (II Cor. 1, 3) împărtășește darurile Sale altora pentru a se bucura și aceștia de ele, căci «Toată darea cea bună și tot darul desăvîrșit de sus este, pogorîndu-se de la Părintele luminilor, la care nu este schimbare sau umbră de mutare» (Iac. 1, 17). El are «bogăția harului» (Ef. 1, 9), de care S-a «sărăcit», dîndu-ne-o nouă în dar: «Căci cunoașteți harul Domnului nostru Iisus Hristos, că El, bogat fiind, pentru voi a sărăcit, ca voi, cu sărăcia Lui, să vă îmbogățiți» (II Cor. 8, 9).

Dreptatea înseamnă nu numai milostivirea Sa față de cel în nevoie: «Că a izbăvit pe sărac din mîna celui puternic și pe sărmanul care nu avea ajutor» (Ps. 71, 12), ci și că El răsplătește ascultarea: «Domnul iubește pe cei drepți» (Ps. 145, 18) și pedepsește neascultarea: «Orice călcare de poruncă și orice neascultare și-a primit dreapta răsplătire» (Evr. 2, 2; cf. II Tim. 4, 14).

Maxim Mărturisitorul rezumă atributele lui Dumnezeu la patru mari însușiri dumnezeiești pe care le-a împărtășit ființei raționale în vederea susținerii, conservării și mîntuirii acesteia: existența, existența veșnică, bunătatea și înțelepciunea. Primele două sînt date ființei ca atare și constituie «chipul» lui Dumnezeu în creație; ultimele două le-a dăruit capacității de a voi și ele reprezintă «asemănarea» lui Dumnezeu în persoane. În acest sens, toți primesc existența și existența veșnică după ființă, căci, deși nu sînt fără de început, totuși vor fi fără de sfîrșit, dar numai cei buni și înțelepți sînt după asemănarea lui Dumnezeu (*Capete despre dragoste*, III, 25, Filoc. rom., vol. 2, p. 81—82).

Bibliografie: Ioan Damaschin, *Credința Ortodoxă*, I, 9—14, trad. cit., p. 31—41; D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică*, vol. I, p. 146—282; Idem, *Dumnezeu este iubire*, în «Ortodoxia», XXIII (1971), nr. 3, p. 366—402.

AUGUSTIN: s-a născut la Tagaste (Numidia-Algeria) din părinți africani, în 354. A învățat credința creștină de la mama sa Monica, a fost catehumen și s-a botezat după o lungă cale spre convertire (descrisă în *Confesiuni*) în 387. A predat retorica în Cartagina. A devenit adept al maniheismului, o religie dualistă, care încuraja ascetismul. Stă un timp la Roma, apoi în 384 a fost numit retor la Milan, unde întîlnește pe Ambrozie. Este influențat de neoplatonism, care punea accent pe perfecțiunea spirituală și contemplația interioară. Sub aceste influențe, Augustin crede că răul are cauza în absența binelui, nu este deci un principiu în sine, cum credeau maniheii. El încearcă să părăsească «trupul și sufletul», să nu se «conformeze» cu lumea, găsind sprijin pentru aceasta în Romani 13, 13—14 și în exemplele lui Antonie și Victorinus.

După Botez, Augustin se retrage la Cassiciacum ca filozof creștin, iar în 388, după moartea mamei sale, se întoarce în Africa. Formează o comunitate monastică de studiu și contemplație la Tagaste. În

391 devine preot la Hippo, iar în anul 396 episcop. În acest timp, Augustin, de la neoplatonismul creștin, înclină către o concepție pesimistă despre lume, societate, istorie.

Augustin formulează principiul: *Crede ca să înțelegi*, principiu opus raționalismului maniheilor. Contra schismei donatiștilor, care existau în Hippo, susține că Biserica este un teren mixt, unde grîul și neghina cresc împreună, respinge deci practica rebotezării, deoarece tainele sînt celebrate de Hristos. Desigur, sacramentele nu dau roade dacă sînt primite fără dragoste. Scrie *Despre Treime*. Justifică coerciunea disidenților.

După anul 411, Augustin intervine în disputa cu pelagienii, pe care-i atacă după ce Celestin respinge botezul copiilor. Augustin susține condamnarea pelagienilor care minimalizau puterea harului. El dezvoltă mai multe doctrine: despre cădere și păcatul originar, ca vină și corupție; despre necesitatea harului pentru convertire; despre predestinație și numărul fix de aleși. În teologia și spiritualitatea sa, Augustin a cerut creștinilor să nu se «conformeze» cu lumea în care domnește răul, ci să caute pacea cetății cerești. În afară de celebrele sale opere *Confesiuni și Cetatea lui Dumnezeu*, Augustin a scris comentarii biblice (la Psalmi, Predica de pe Munte, Ioan) și omilii despre anul liturgic.

Augustin moare în anul 430, cînd vandalii atacau Hippo. Augustin a exercitat o influență capitală asupra creștinismului apusean, asupra culturii medievale, asupra teologiei reformatorilor.

Bibliografie: A. G. Hamman, *Dictionnaire des Pères de l'Eglise*, Desclée De Brouwer, Paris, 1977, p. 171—182; H. I. Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Le Seuil Paris, 1951, Peter Brown, *La vie de St. Augustin*, Paris, Seuil 1971.

AUTOCEFALIE [gr. auto-kephalé — conducere de sine stătătoare]. Ideea de *autocefalie* este constitutivă Bisericii locale, deoarece aceasta reprezintă poporul lui Dumnezeu (laos) adunat într-un anumit loc pentru a aduce Taina Euharistiei ca o mărturie a vieții sale în Hristos, sub conducerea episcopului, în continuitate cu apostolii, înconjurat de preoți și asistat de diaconi, cu participarea credincioșilor. Caracterul *autocefal* al Bisericii locale se exprimă cel mai bine în această adunare euharistică, deoarece ea posedă acea structură eclezială fără de care nu există Biserică: «Toți să cinstească pe diaconi, ca pe Iisus Hristos, pe episcop, care este chipul Tatălui, și pe preoți, ca pe adunarea apostolilor; fără ei nu se poate vorbi de Biserică» (Ignatie al Antiohiei, *Epistola către Tralieni*, III, 1, trad. cit., p. 97).

În perioada apostolică și postapostolică, comunitățile locale și-au păstrat intactă această constituție eclezială, sub conducerea episcopală. Dar din momentul cînd creștinismul se răspîndește în afară de marile cetăți și metropole, iar preoții înșiși sînt trimiși de episcop să poarte de grijă comunităților locale, mai ales în regiuni rurale, organizarea bisericească se modifică. Aceste Biserici depind acum de episcopul regiunii, iar episcopii, la rîndul lor, depind de «cel dintîi» episcop, adică de arhiepiscop sau mitropolit. Desigur, odată ce regiunile au fost repartizate între episcopi, independența vechilor Biserici locale a fost limitată, mai ales în domeniul disciplinar și administrativ.

Deja sinoadele ecumenice se pronunţă asupra împărţirii Bisericilor vechi în mari jurisdicţii teritoriale (mitropolit şi patriarhate), confirmînd organizarea şi ordinea celor cinci patriarhate de origine apostolică (pentarhia: Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia şi Ierusalim), în jurul cărora şi în dependenţă de care s-au ataşat ceilalţi episcopi (can. 3 — Sinodul al II-lea ecumenic; can 28 — Sinodul al IV-lea ecumenic).

O Biserică *autocefală* este recunoscută ca fiind aptă: să constituie sinodul episcopilor locali, acesta fiind singura ei autoritate canonică; să aleagă propriul ei primat — arhiepiscop sau patriarh — (canonul 34 apostolic), avînd bineînţeles un teritoriu limitat ca jurisdicţie (can. 2 al Sinodului al II-lea ecumenic); să sfinţească Sfîntul Mir necesar Tainei ungerii cu mir.

Desigur, procesul de recunoaştere a dreptului de a se conduce din proprie iniţiativă şi a alege propriul său primat a fost un proces dificil în afara pentarhiei. În 1872, încercînd să-şi refacă statutul de patriarhie *autocefală* după principiul naţional, Biserica Bulgară a fost acuzată de către Patriarhia Ecumenică de «filetism». De aceea, unii teologi consideră că *autocefalia* se bazează pe conceptul modern de naţiune şi critică independenţa patriarhatelor noi, deoarece s-ar organiza după principiul etnic, şi nu cel teritorial. Biserica locală devine astfel egală cu Biserica *autocefală* sau Biserica *autocefală* se confundă cu Biserica naţională.

Desigur, principiul teritorial este fundamental pentru însăşi existenţa şi înfiinţarea Bisericii locale (canonul 2 al Sinodului al II-lea ecumenic) şi el trebuie să fie considerat ca bază canonică a *autocefaliei* şi autonomiei acelei Biserici. Dar Biserica locală nu este o simplă unitate teritorială şi în definitiv Biserica Ortodoxă n-a fost niciodată împărţită după criterii pur geografice. Tradiţia canonică şi practica bisericească sînt mult mai flexibile în această privinţă, punînd în lumină cîteva concluzii:

a) *Autocefalia*, ca şi autonomia, n-a fost considerată exclusiv în sensul universalităţii geografice a Bisericii, ci şi în sensul «catolicităţii» acesteia. Intenţia *autocefaliei* este tocmai de a recunoaşte în mod canonic plenitudinea eclezіologică a unei Biserici locale.

b) Prin *autocefalie* se recunoaşte şi identitatea specifică a Bisericii locale, cultura ei particulară, inclusiv caracterul ei etnic. Biserica este o realitate dată de Dumnezeu prin puterea Duhului Sfînt, continuu reînnoită în Euharistie, dar ea este şi o comunitate umană, care se plasează în istorie, într-o situaţie naţională şi culturală specifică. Diversitatea culturală şi etnică a determinat aşadar diversitatea jurisdicţiilor bisericeşti. Ortodoxia încă n-a cunoscut o Biserică locală *autocefală* transetnică sau multinaţională. Chiar patriarhia ecumenică este greacă în constituţia ei naţională.

c) *Autocefalia*, ca şi primatul, nu este o poziţie sau un privilegiu date doar unei singure Biserici sau numai anumitor Biserici, deoarece orice Biserică locală se află în succesiune apostolică, prin ierarhia ei şi prin doctrina ei de credinţă (canonul 34 apostolic).

d) Sistemul Bisericilor locale autocefale şi al jurisdicţiilor naţionale constituie una din particularităţile de prim ordin ale eclezіologiei răsăritene, care o deosebeşte atît de sistemul Bisericii universale monocefale, cît şi de sistemul

congregaţionalist. Acest sistem îmbină principiul teritorial şi organizatoric cu necesităţile misionare şi pastorale ale Bisericii. De altfel, din punct de vedere istoric, sistemul Bisericilor *autocefale* este anterior Shismei dintre Orient şi Occident (1054), cum şi căderii Constantinopolului sub turci (1453).

e) O Biserică locală care, uzurpînd statutul său de *autocefalie* sau autonomie, rămîne necoordonată, adică neintegrată în ordinea catolicităţii ortodoxe, nu este Biserică, ci o grupare shismatică. Ecleziologia ortodoxă este în această privinţă foarte exigentă. O comunitate ortodoxă nu pote fi, din punct de vedere ecleziologic, de sine stătătoare, independentă, autosuficientă, pentru că ei îi lipseşte mecanismul esenţial al succesiunii Bisericii : un preot nu poate hirotoni un alt preot, un episcop singur nu poate hirotoni un alt episcop.

În terminologia canonică ortodoxă se face distincţie între *autonomie şi autocefalie*. O Biserică autonomă are un teritoriu şi o administraţie proprie, dar rămîne încă încorporată ca «Biserică-fiică» în jurisdicţia «Bisericii-mame». Biserica *autocefală* are conducere proprie sub forma unui sinod local, este de sine stătătoare ca organizare şi este «Biserică-soră» egală cu celelalte Biserici surori. Dependenţa canonică a unei «Biserici-fiice» de «Biserica-mamă» nu înseamnă subordonare, după cum *autocefalia* nu înseamnă independenţă absolută. Disciplina canonică ortodoxă impune ca Biserica locală, indiferent de forma de autonomie pe care a obţinut-o, să rămînă în succesiunea apostolică şi în comuniunea universală a tuturor Bisericilor Ortodoxe surori.

B i b l i o g r a f i e: L. Stan, *Despre autocefalie*, în «Ortodoxia», VII (1956), nr. 3; Idem, *Despre autonomia bisericească*, în «Studii Teologice», X (1958), nr. 5—6; Idem, *Autocefalia şi autonomia în Ortodoxie*, în «Mitropolia Olteniei»; XII (1961), nr. 5—6; Idem, *Autocefalia şi autonomia în Biserica Ortodoxă*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XXXVIII (1962), nr. 7—8, S. Troitzky, *De l'autocéphalie dans l'Eglise* (extras din «Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe», Paris, 1952, nr. 11—12; Métropolite Teoctist de Moldavie, *Centenaire de l'autocéphalie* (1885—1985), în «Roumanian Ortodox Church News», nr. 2, 1985, p. 32—43; Iorgu Ivan, *Cîtiva termeni canonici. Înţelesul şi explicarea lor în dreptul bisericesc*, în «Studii Teologice», 1989, nr. 4, p. 81—84.

AUTORITATE [gr. exousia, lat. auctoritas — potestas] : capacitatea de a exercita puterea *(dynamis)* sau harul *(haris)* primit în Sfintele Taine şi în special în Taina hirotoniei. În sens restrîns, noţiunea de *autoritate* se referă la exerciţiul celor trei slujiri sacerdotale — sacramentală, misionară şi pastorală — de către ierarhia bisericească. Sub influenţa teologiei catolice, care consideră «cheile împărăţiei» (Mt. 16, 19) — *potestas claves* — ca fiind sursa oricărei puteri în Biserică, a existat tendinţa de a confunda *autoritatea* cu puterea jurisdicţională şi de a o separa de puterea sacramentală şi de sfinţenia personală. Spre deosebire de această tendinţă, tradiţia orientală a subliniat mai degrabă unitatea organică dintre puterea de a judeca (In 5, 22) şi puterea de a ierta păcatele (Mt. 18, 18 ; In 20, 23), dintre preoţie şi urmarea lui Hristos ca Arhiereu de către cei ce deţin *autoritatea* în Biserică (In 21, 15—17). «Cine, oare, este slujitorul credincios şi înţelept pe care l-a pus stăpînul peste slu-

gile sale, ca să le dea hrană la timp?» (Mt. 24, 45).

Obiectul teologiei sistematice fiind doctrina de credință a Bisericii, dogmatica se preocupă mai ales cu *autoritatea* «învățătoare», prin care se înțelege harisma și responsabilitatea Bisericii de a transmite și determina «regula de credință» sau didascalia apostolică, adică învățătura normativă a Bisericii, nu într-un mod juridic (magisteriu), ci într-un mod harismatic. *Autoritatea* s-a manifestat mai cu seamă în procesul de apărare a doctrinei credinței ortodoxe împotriva ereziilor. Potrivit unei scheme scolastice s-a făcut o separare între «ecclesia discens», adică ierarhia bisericească, și «ecclesia docens», adică poporul credincios, peste care ar exista un magisteriu infailibil care judecă raportul dintre depozitul apostolic și doctrina formală a Bisericii. Potrivit tradiției ortodoxe însă, orice *autoritate* are un caracter harismatic, ecleziologic și conciliar; de aceea natura *autorității* învățătoare trebuie să fie înțeleasă în sensul că privilegiul harismatic al posedării adevărului și al infailibilității în materie de credință (v. INFAILIBILITATE) aparține Bisericii, care, în Duhul Sfînt, este «stîlpul și temelia adevărului» (I Tim. 3, 15). Autoritatea bisericească în sine nu este sursă de adevăr și ea nu poate substitui Biserica. Numai Duhul Sfînt este cel care dă puterea de a vorbi cu *autoritate* (Lc. 12, 11). De asemenea, Ortodoxia nu cunoaște o instanță infailibilă neconciliară, sau un criteriu legal extern de a defini adevărul credinței. În ce privește exercitarea *autorității* în legătură cu dogmele de credință, cu alte cuvinte interpretarea autentică a Tradiției, aceasta are un caracter conciliar. Desigur, ca succesor al apostolilor, episcopul este «purtătorul de cuvînt al adevărului» (Sfîntul Atanasie). El deține slujirea episcopală și, în virtutea hirotoniei sale în succesiune apostolică, el are facultatea de a propune articolele de credință și de a interpreta corect doctrina pentru comunitatea sa. În acest sens, episcopatul sau colegiul episcopilor are *autoritatea* formală de a învăța, de a apăra și formula doctrina oficială a Bisericii. Subscrierea prin semnătură proprie a actelor sinodale este obligatorie. Pe de altă parte, există facultatea harismatică a poporului credincios, care se exercită în actul de «receptare» a doctrinei propuse sau formulate. Numai conștiința totală a corpului bisericesc, «sensus fidei», «sensus fidelium», «sensus ecclesiae», poate confirma, prin receptare tacită, autenticitatea hotărîrilor episcopatului, adică fidelitatea și coincidența acestora cu «credința dată sfinților, odată pentru totdeauna» (Iuda 1, 3). Căci în Tainele de inițiere, sau ritualul «iluminării», credinciosul a primit harisma de a distinge poruncile și învățăturile divine. Capacitatea poporului credincios de a discerne adevărul, care este însăși esența credinței, și de a examina dacă deciziile sinodului episcopilor sînt consistente cu Sfînta Scriptură și Tradiție, e deci de natură harismatică. Tocmai de aceea *autoritatea* învățătoare se exercită numai în mod eclezial și conciliar. Apostolul Pavel, care amintește creștinilor din Roma că «nu există stăpînire care să nu vină de la Dumnezeu» (Rom. 13, 1), înțelege *autoritatea* sa apostolică în sens de răspundere pastorală: «Nu doar că avem stăpînire peste credința voastră, dar sîntem împreună-lucrători ai bucuriei voastre» (II Cor. 1, 24).

Iisus Hristos care vorbea și lucra cu puterea lui Dumnezeu (Mc. 1, 27), avînd deci *autoritatea* de a porunci chiar demonilor și de a cere să fie ascultat de orice stăpînire (Luca 4, 7), pune mai presus de orice forța iubirii. Iisus a zis lui Simon-Petru : «Mă iubești tu mai mult decît aceștia ? El i-a zis : Da, Doamne, Tu știi că Te iubesc. Zis-a lui Iisus : Paște oile Mele» (In 21, 15).

Bibliografie: Basile Krivochéine, *Autorité et Saint Esprit*, în «Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale», nr. 68, oct.-déc. 1969, p. 205—209 ; Idem, *The Authority and infallibility of the Ecumenical Councils*, în «Eastern Churches Review», nr. 4, 1975 ; Nikos Nissiotis, *Comment l'Eglise enseigne-t-ele avec autorité aujourd'hui ?* în «Istina», 23 (1978), nr. 1, p. 6—14 ; D. Belu, *Autoritate în Biserică*, în «Ortodoxia», XIII (1961), nr. 4, p. 556—563 ; N. Chițescu, *Autoritate ierarhică, autoritate duhovnicească*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXIII (1957), nr. 3—4, p. 273—290.

AUTORITATE — publică, civilă : în cadrul liturghiei și al altor slujbe comune, Biserica locală aduce rugăciuni de mijlocire pentru autoritățile civile ale locului respectiv, cerînd «pașnică ocîrmuire, pentru ca și noi, întru liniștea lor, viață pașnică și netulburată să trăim» (Pomenirile după Axion). Atitudinea creștinilor față de *autoritatea* civilă se întemeiază pe învățătura și exemplul lui Iisus Hristos care, deși conștient de coaliția dintre Irod și Ponțiu Pilat împotriva sa (Fapte 4, 27), a recunoscut rolul obiectiv al acestei *autorități*. Iisus nu a identificat ordinea Cezarului cu voința lui Dumnezeu, nici puterea lumească cu puterea lui Dumnezeu, nici statul cu împărăția lui Dumnezeu. El a combătut mesianismul naționalist și politic dinaintea Sa și nu a atribuit nici o funcție religioasă, mesianică, orînduirii politice. Cu toate acestea, El a recunoscut structura *autorității* civile și loialitatea civică a ucenicilor săi : «Dați deci Cezarului cele ce sînt ale Cezarului, și lui Dumnezeu, cele ce sînt ale lui Dumnezeu» (Matei 22, 21).

Creștinii nu au negat niciodată *autoritatea* civilă. Apostolul Pavel acceptă funcția statului, respectă *autoritatea* acestuia și chiar face apel la protecția legilor romane. Autonomia puterii civile este reală (cf. Romani 13, 1—7), dar nu este absolută : «Stăpînilor, dați supușilor voștri ceea ce este drept și egal, știind că și voi aveți stăpîn în ceruri» (Col. 4, 1). A asculta de Cezar și a te supune stăpînirilor nu înseamnă a accepta și adora idolii cărora autoritățile politice sînt subjugate. Statul are un rol pozitiv, dar el nu trebuie să exploateze cetățenii în scopuri politice negative. Iisus nu vrea să izoleze pe discipolii săi și comunitățile lor ca să devină secte, fără prezență și acțiune publică. El vrea să schimbe totuși raportul dintre Cezar — simbol al puterii politice — și popor, nu printr-o mișcare de rezistență, ci printr-o nouă calitate a comuniunii poporului cu Dumnezeu.

Slujirea celor ce dețin *autoritatea* nu înseamnă dominare, ci răspundere pentru binele comun. Biserica aduce euharistie-mulțumire pentru aceștia : «Vă îndemn deci să faceți cereri, rugăciuni, mijlociri, mulțumiri (euharistii) pentru toți oamenii, pentru conducători și pentru toți care sînt în înalte dregătorii» (I Tim. 2, 1—2). Vorbind de «buna conduită» a creștinilor, apostolul Petru spune : «Fiți supuși oricărei

stăpîniri omenești pentru Domnul; atît împăratului, ca înalt stăpînitor, cît și dregătorilor, ca unii care sînt trimiși de el să pedepsească pe făcătorii de rele și să laude pe cei ce fac bine» (I Petru 2, 13—14).

Biserica nu impune un anumit regim politic sau sistem economic, ca fiind de inspirație biblică. Rolul ei nu este acela de a propune orînduieli politice specific creștine. Ea nu trebuie să fie interesată vreodată de dorința de prestigiu și de putere. Comunitatea umană are libertatea, datoria și răspunderea de a imagina și edifica organizarea sa politică. Totuși, Biserica ține ca în orice formă de societate umană să fie aplicate imperativele biblice și valorile evanghelice.

«Căci erați ca niște oi rătăcite, dar v-ați întors acum la Păstorul vostru și la păzitorul sufletelor voastre» (I Petru 2, 25). Evanghelistul Marcu scrie, desigur după mărturia apostolului, că «Iisus a văzut mulțime mare și i s-a făcut milă de ei, căci erau ca niște oi fără păstor și a început să-i învețe multe» (Marcu 6, 34). Iisus își dă seama că populația din timpul său era sub conducerea unui șef, care deși nu-i asigura o stare ideală, totuși evitase starea de anarhie. Unei asemenea conduceri nu i se poate cere mai mult, pentru că nu poate să dea mai mult sau altceva. Acest șef conduce, dar nu poate să ofere alte valori. De aici întrebarea: ce este mai important în existența oamenilor, în ierarhia valorilor: credința, religia sau politicul? Oare un conducător politic ideal poate să înlocuiască pe Iisus?

AVVA — părinte, tată, în limba pe care a vorbit-o Iisus. Folosit de Iisus în rugăciunea Sa: «Părintele Meu, de este cu putință să treacă de la Mine cupa aceasta» (Matei 26, 39; Marcu 14, 36). După exemplul Său, rugăciunea creștinilor începe cu invocarea Tatălui: «Avva, părinte» (Gal. 4, 6; Rom. 8, 15).

AXIOS [gr. lat. dignus = vrednic (In 1, 27)]: aclamație liturgică a comunității, în timpul hirotonirii slujitorilor. Vorbind de titlul și de oficiul episcopului, Clement Romanul spune că episcopii au fost instituiți de apostoli sau de succesorii acestora, cu «consimțămîntul deplin al Bisericii» (*I Epistolă către Corinteni*, 44, trad. cit., p. 44). *Axios* indică nu numai acceptarea de către comunitate a noului ei păstor, ci are sens și de rugăciune pentru cel nou hirotonit: «Să fie vrednic».

AZIMĂ [gr. azimos, lat. azyma = azimă]: folosirea pîinii nedospite în ritualul Euharistiei este menționată de patriarhul Mihail Cerularie al Constantinopolului (1000—1058), ca una din «ereziile latine». În polemica dintre Occident și Orient (sec. XI—XIV), latinii care foloseau pîinea nefermentată sînt numiți *«azimiți»*. Biserica răsăriteană nu folosește *azima* ca pîine euharistică, argumentînd că: aceasta este o rămășiță a paștelui iudaic (Ieș. 12, 15—18; Deut. 16, 4, 8; Mt. 26, 17); la instituirea Euharistiei (Mc. 14, 22; I Cor. 11, 23) Hristos a luat «artos», adică pîine dospită; apostolii și Biserica primară n-au folosit *azimă* (Fapte 2, 42); *azima* simbolizează moartea nu viața, pe cînd aluatul reprezintă sufletul în trup, adică elementul incoruptibil (In 6, 31, 35, 48, 51); deformează sensul Cinei de pe urmă, care ar fi fost o simplă cină pascală, și nu instituirea Tainei Noului Testament, Euharistia; folosirea *azimei* indică o anumită teologie euharistică apuseană.

În polemica cu Biserica Armeană, care folosește de asemenea pîinea nedospită, teologii bizantini (în special Nichita Stithatul — 1005—1092) fac o legătură între *azimă* și hristologia apolinaristă a armenilor. *Azima* implică apolinarismul, erezie care neagă că Iisus Hristos, ca om, a avut suflet. Într-adevăr, un decret al sinodului de la Florența (1439) elimină problema *azimei* de pe lista punctelor de controversă dintre Apus și Răsărit, admițînd că atît pîinea dospită cît și cea nedospită pot fi folosite în ritualul euharistiei. În practica liturgică ortodoxă, pîinea euharistică trebuie să fie dospită pentru a simboliza astfel firea omenească însufle- țită și incoruptibilă a lui Iisus Hristos. Pîinea obișnuită, dospită, este un tip al firii umane și ea arată consubstanțialitatea lui Hristos cu umanitatea noastră.

Într-o scrisoare, «sigillion», a sinodului local din Constantinopol (1583), prezidat de patriarhul Ieremia, folosirea *azimei* este condamnată astfel:

«Oricine spune că Domnul Iisus Hristos la Cina cea de Taină a luat pîine nedospită, ca aceea a evreilor, și nu pîine frămîntată cu aluat, să fie îndepărtat și să fie anatema ca unu ce susține concepții ale evreilor și ale lui Apolinarios, aducînd învățăturile armenilor în Biserica noastră» (Pidalionul, *trad. cit.*, p. 14).

B

BIBLIA [de la cuvîntul de origine greacă *biblion*, care înseamnă carte ; la plural *biblia*] constituie o colecție de cărți pe care Biserica le acceptă și le venerează ca *Sfînta Scriptură (Biblia hagia)*, pe motivul că în ele s-a scris, sub inspirația Duhului Sfînt, cuvîntul lui Dumnezeu, prin și pentru cei ce formează poporul Său.

Ea se compune din două părți : Cărțile sfinte ale religiei iudaice, numite *Vechiul Testament*, deoarece conțin cel dintîi legămînt pe care Dumnezeu l-a făcut cu poporul evreu (v. VECHIUL TESTAMENT); Cărțile scrise de primii creștini despre întemeietorul religiei lor și despre viața celor dintîi comunități creștine, numite *Noul Testament*, deoarece conțin legămîntul încheiat de Dumnezeu în Iisus Hristos cu toți oamenii. Biblia sau Sfînta Scriptură înseamnă deci totalitatea cărților Vechiului Testament (39 de scrieri canonice) și ale Noului Testament (27 de scrieri) pe care Biserica le-a adunat și selecționat ca fiind produse sub inspirația Duhului Sfînt și cuprinzînd cuvîntul sau revelația lui Dumnezeu dată prin profeți și prin Iisus Hristos și transmisă de apostoli. De la începutul ei, Biserica a recunoscut Noul Testament ca fiind conținutul și criteriul tradiției apostolice a Evangheliei (In 20, 30—31), sursă a doctrinei și a eticii sale teologice și a practicii sale liturgice (I Tim. 4, 13). În același timp, Biserica a apărat integritatea revelației biblice de la Facere la Apocalipsă și, în mod special, complementaritatea dintre Vechiul și Noul Testament, la care se referă fericitul Augustin, cînd spune că «Noul Testament se ascunde în cel Vechi».

Vechiul Testament continuă să fie citit mai ales în comunitățile creștine provenite dintre iudei (cărora evanghelistul Matei le adresează Evanghelia sa), pentru importanța lui morală și profetică. Căci Vechiul Testament pune accentul pe «Lege», care constituie calea, judecata, adevărul, cuvîntul dreptății, într-un cuvînt, conținutul actului religios : «Dreptatea Ta este dreptate în veac și legea Ta, adevărul» (Ps. 118, 142). De ascultarea și de împlinirea Legii depinde însă și raportul dintre Dumnezeu și popor ; de aceea, «Puneți aceste cuvinte ale Mele în inima voastră și în sufletul vostru ; legați-le ca semn la mîna voastră și să le aveți ca pe o tăbliță pe fruntea voastră» (Deut. 11, 18). Iisus Hristos însuși recunoaște valoarea profetică și pedagogică a Vechiului Testament (Legea lui Moise, proorocii și psalmii — Lc. 24, 44), pe care îl citează și îl interpretează în sens mesianic : «Și începînd de la Moise și de la toți proorocii, le-a tîlcuit lor din toate Scripturile cele despre El» (Lc. 24, 27). El este interpretul autentic al Vechiului Testament : «În

aceste două porunci se cuprind toată Legea şi proorocii» (Mt. 22, 40). Apostolii îl interpretează în aceeaşi perspectivă: «Iar Filip, deschizînd gura sa şi începînd de la scriptura aceasta, i-a binevestit pe Iisus» (Fapte 8, 35).

Autoritatea religioasă a Bibliei mestă în «inspiraţia» ei, de aceea mesajul ei este inseparabil de cuvintul lui Dumnezeu (Lc. 5, 1), de revelaţia acestuia în Duhul Sfînt, Care a vorbit prin profeţi (II Pt. 1, 20—21) şi Care a inspirat scrierea Bibliei (II Tim. 3, 14—17). Duhul Sfînt, Duhul Adevărului, este cel care menţine vie în memoria poporului lui Dumnezeu istoria mîntuirii, al cărei centru este Iisus Hristos: «Iar Mîngîietorul, Duhul Sfînt, pe Care-L va trimite Tatăl, în numele Meu, Acela vă va învăţa toate şi vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu» (In 14, 26; 16, 13). Cu toate că, în fixarea canonului biblic, Biserica a ţinut seamă în primul rînd de criteriul inspiraţiei, scriitorii şi părinţii Bisericii au diverse opinii despre inspiraţie. Ignatie de Antiohia, Justin Martirul, Clement de Alexandria, Origen, Augustin, Ioan Hrisostom înţeleg prin inspiraţie dictarea scrierii de către Duhul Sfînt şi ferirea autorului de greşeli. Alţii fac deosebire între inspiraţie şi iluminare sau asistenţă, sau ferire de greşeli. Dionisie de Alexandria şi Ieronim susţin că partea istorică a Bibliei a fost scrisă sub asistenţa Duhului Sfînt. De pildă, Moise foloseşte două descrieri pentru a reda acelaşi mesaj: Ieş. 20, 12—17 şi Deut. 5, 16—21. Autorul biblic stă în faţa unui material narativ imens, pe care îl organizează şi îl reproduce prin efortul său propriu şi după stilul său personal (II Mac. 2, 25—27 şi 15, 38—40).

Biblia conţine de fapt o mare varietate de scrieri de diverse valori spirituale, dar de aceeaşi însemnătate pentru Revelaţie. Texte dogmatice şi profetice stau alături de descrieri istorice, cronologii, ghicitori, reguli civile, viziuni. Ea este o carte religioasă care conţine adevărul lui Dumnezeu despre creaţie, fără să fie o carte de ştiinţă, de cosmologie, biologie sau istorie.

Biserica este cea care a înregistrat cărţile Vechiului Testament şi a colecţionat scrierile apostolice care au devenit Noul Testament. Lista cărţilor canonice ale Noului Testament, în număr de 27, s-a încheiat în secolul al VI-lea. Aceste cărţi sînt menţionate, în ordine diferită, de canonul 85 apostolic, transcris de Clement Romanul, de sinoadele regionale din Laodiceea (364, în canonul 60) şi din Cartagina (418, în canonul 32), de sfinţii Atanasie, Grigorie Teologul (330—390), Amfilohie de Iconiu, Ioan Damaschin *(Despre credinţa ortodoxă*, cartea IV, cap. XVII, trad. cit., p. 186—187). Sfîntul Atanasie, în a 39-a epistolă pascală *(Pidalion*, trad. cit., p. 768—770), împarte cărţile Vechiului Testament în două categorii: *canonice*, 22 după literele alfabetului ebraic, dar în realitate 39; şi *anaghinoskomena*, adică folositoare şi bune de citit, în număr de 10. Cărţile canonice ale Vechiului Testament sînt: Facerea, Ieşirea, Leviticul, Numerii, Deuteronomul, Iosua, Judecători, Rut, I Regi, II Regi, III Regi, IV Regi, I Paralipomena (I Cronici), II Paralipomena (II Cronici), I Ezdra (= II Ezdra în Vulgata, II Ezdra în ediţia slavonă), Neemia (= II Ezdra), Ester, Iov, Psalmii, Proverbele lui Solomon, Ecclesiastul, Cîntarea Cîntărilor, Isaia, Ieremia, Iezechiel, Daniel, Plînge-

rile lui Ieremia, Osea, Amos, Miheia, Ioil, Avdie, Iona, Naum, Avacum, Sofonie, Agheu, Zaharia, Maleahi.

Cărţile *«anaghinoskomena»* — bune şi folositoare de citit (denumite în sec. al XVI-lea, în Occident, *deuterocanonice*, deoarece admiterea lor în canon de către Biserica Apuseană, alături de cărţile «protocanonice», a fost pusă în discuţie) se găsesc incluse în canonul biblic din cele mai vechi timpuri (canonul lui Atanasie) şi sînt: Iudit, Tobit, III Ezdra (= Ezdra în Septuaginta), Baruh, Epistola lui Ieremia, Înţelepciunea lui Solomon, Înţelepciunea lui Sirah, I Macabei, II Macabei, III Macabei. Canonul Bisericii romano-catolice nu a inclus III Ezdra şi III Macabei.

Biblia în limba română, ediţia 1968, a inclus şi unele fragmente necanonice (Cîntarea celor trei tineri, Istoria Suzanei, Istoria balaurului şi a lui Bel, Rugăciunea lui Manase).

În primele secole au circulat o serie de cărţi fie apocrife, fie autentice, foarte apreciate de creştini, dar pe care Biserica, în cele din urmă, nu le-a acceptat în canonul Noului Testament. Apocalipsa însăşi a fost acceptată în canon cu ezitare. Canonul 85 apostolic nu menţionează Apocalipsa, în schimb recomandă cele două epistole către corinteni ale lui Clement Romanul şi Didahia apostolică (respinsă apoi de sinodul VI ecumenic, can. 2, pe considerentul că era folosită de unii eretici); de asemenea, sinodul din Laodiceea (can. 60) şi Chiril de Ierusalim. Este acceptată de Atanasie, care menţionează şi «Păstorul» lui Herma (ca şi Maxim Mărturisitorul), de sinodul din Cartagina (can. 30), care recomandă în acelaşi timp Vieţile Sfinţilor (can. 54), şi de Dionisie Areopagitul. Sub influenţa şcolilor catehetice din Siria şi Palestina, Apocalipsa nu este folosită în lecturile liturgice, totuşi şcoala alexandrină a impus-o în canon.

Raportul dintre *Biblie* şi Tradiţie (v. TRADIŢIE) este exprimat de Vasile cel Mare în afirmaţia că «amîndouă au aceeaşi valoare pentru credinţă» *(Despre Duhul Sfînt* 27, 2). *Biblia* s-a format, se păstrează, se citeşte şi se interpretează în contextul istoriei şi experienţei Bisericii (Mc. 8, 18). Ea este criteriul adevărului Tradiţiei. Referinţa la Sfînta Scriptură este fundamentală pentru credinţa în Hristos: «Cercetaţi Scripturile, căci voi socotiţi că în ele aveţi viaţă veşnică. Şi acelea sînt care mărturisesc despre Mine» (In 5, 39). Justin Martirul arată că învăţătura (didahia) *Bibliei* este obligatorie pentru credinţă. Tertulian (cca. 155—220) numeşte cărţile biblice «instrumenta doctrinae», în sensul că doctrina creştină provine din însăşi învăţătura *Bibliei*, cu care este identică (De praescriptione haereticorum XXXVIII, 1, trad. cit., p. 140); Chiril al Ierusalimului o recomandă catehumenilor, iar Ioan Hrisostom susţine că la originea tuturor relelor stă «necunoaşterea» Sfintei Scripturi (Omilia a 9-a la Coloseni). După Sf. Vasile cel Mare, pentru Ortodoxie «arbitru e Scriptura cea insuflată de Duhul Sfînt, de aceea dogmele sînt de acord cu cuvintele Scripturii» (Epistola 189, III, trad. rom., p. 385).

În mărturisirea sa de credinţă (1672) Dositei scrie că «după cum Scriptura este numită cuvîntul Duhului Sfînt... grăit prin Apostoli şi Profeţi, tot aşa Biserica este învăţată de Duhul Sfînt prin mijlocirea Sfinţilor Părinţi şi Învăţători». Biserica, luminată de învăţătura Du-

hului Sfînt, este infailibilă, de aceea creştinii pot avea ca învăţător de credinţă fie *Biblia*, fie Biserica (Decretul XII). Alexei Homiakov va scrie că orice carte recunoscută de Biserică are caracter de Scriere Sfîntă, deoarece Biserica este infailibilă. Desigur, nu în sensul că este inspirată, pentru că Biserica nu dă o nouă revelaţie.

Canonul 19 al Sinodului VI ecumenic prevede obligaţia pentru episcop şi preot de a învăţa *Biblia* în cadrul cultului liturgic (can. 9 apostolic şi can. 14 — Laodiceea). De altfel, întreaga liturghie, în chip special prima parte, este o dovadă a cinstirii pe care Ortodoxia o dă *Bibliei*. Cu toate că citirea şi meditarea *Bibliei* sînt necesare şi obligatorii pentru fiecare credincios (Fapte 17, 11 ; Evr. 4, 12), totuşi *Biblia* nu poate fi interpretată şi folosită în mod autonom, deoarece ea însăşi este partea scrisă a Tradiţiei apostolice, care este nu numai o instanţă de exegeză biblică, ci şi de autoritate teologică. Folosirea textelor biblice ca suport pentru o opinie sau convingere nu garantează, în mod necesar, că acea opinie este ortodoxă. În controversa cu Arie, Atanasie a arătat că nu textul în sine sau terminologia biblică au autoritate, ci sensul teologic care se află în textele biblice. De aceea, el recurge la o terminologie din afară de *Biblie* (homoousios) pentru a explica sensul unui text biblic.

Ortodoxia a preferat versiunea greacă a Vechiului Testament, Septuaginta, alcătuită pe timpul Macabeilor, sub Ptolomeu Philadelphus, cca. 230 î.d.Hr., pe care au folosit-o apostolii, cu toate că versiunea siriacă (folosită de Vasile cel Mare în «Hexaemeron») este mai veche.

BIBLIA — *Cărţi înscrise în canonul Scripturii creştine* după Sf. Ioan Damaschin (650—753), în *Doctrina Ortodoxă*, IV, 17 :

VECHIUL TESTAMENT

Geneza
Exodul
Levitic
Numeri
Deuteronom
Iosua
Judecători
Ruth
1 Regi
2 Regi
3 Regi
4 Regi
1 Paralipomena
2 Paralipomena
Iov
Psalmii
Proverbele lui Solomon
Ecclesiastul
Cîntarea Cîntărilor
Isaia
Ieremia
Ezechiel
Daniel
Osea
Amos
Miheia
Ioil
Avdie
Iona
Naum
Avacum
Sofonie
Agheu
Zaharia
Maleahi
1 Ezdra
2 Ezdra
Esther

Cărţi elevate şi bune de citit, dar nu enumerate în canon : Înţelepciunea lui Solomon (Panaretos) şi Înţelepciunea lui Isus, fiul lui Sirah.

NOUL TESTAMENT

Matei
Marcu
Luca
Ioan
Faptele Apostolilor
Romani
1 Corinteni
2 Corinteni

Galateni	Filimon
Efeseni	Evrei
Filipeni	Iacov
Coloseni	1 Petru
1 Tesaloniceni	2 Petru
2 Tesaloniceni	1 Ioan
1 Timotei	2 Ioan
2 Timotei	**3 Ioan**
Tit	Apocalipsa

Canoanele Sfinților Apostoli transmise de Clement

Bibliografie: Tertulian, *Contra ereticilor*, XXXVIII, 1—10; Basilios Veletas, *Die autorität der Bibel nach der Lehre der Orthodoxe Kirche*, în vol. Aus der Neugriechischen Theologie, editor D. Savranis, Augustin Verlag Würzburg, 1961, p. 18—33. Pentru listele menționate ale cărților canonice, vezi Pidalionul, ed. și trad. cit., p. 145—158 (canonul 85 apostolic), p. 483—488, p. 576, 623, 768—770, 883; I. Bria, *Scriptură și tradiție*, în «Studii Teologice», XXII (1970), nr. 5—6, p. 384—405; Mircea Chialda, *Cărțile anaghinoscomena ale Vechiului Testament în Biserica Ortodoxă*, în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 4, p. 489—539; Vasile Mihoc, *Canonul și inspirația Sfintei Scripturi văzute din punct de vedere ortodox*, «Ortodoxia» XL (1989), nr. 3, p. 20—30; Niculae Șerbănescu, *Sfînta Scriptură tălmăcită în limba română*, în «Biserica Ortodoxă Română» CVII (1989), nr. 3—4, p. 41—78; Mircea Basarab, *Aspecte din istoria interpretării Sfintei Scripturi*, în «Ortodoxia», XLI (1989), nr. 4, p. 83—105; Alfred Rahlfs, *History of Septuagint Text*, în «Vechiul Testament» (grec), Apostoliky Diaconia, Atena, 1981.

BINE [lat. bene, gr. agaton]: este o valoare și o noțiune religioasă și nu are numai o calificare morală. În Facere (3, 2—3), se vorbește de cunoașterea *binelui* de către om, care este o experiere conștientă a lui Dumnezeu în actele Sale de iubire. *Binele* nu este o simplă calitate etică sau aptitudine morală, ci este un reflex al harului, o «rază arătătoare de Dumnezeu», o lucrare îndumnezeitoare care vine în om din *Binele* ultim, suprem, care este Dumnezeu (Calist Catafygiotul, *Despre viața contemplativă*, 69, în Filoc. rom., vol. 8, p. 478). *Binele* se identifică cu însăși *Calea*, al cărei început este credința, cu «arta de a trăi» după Evanghelie. *Binele* se traduce cu *bunătatea* (Rom. 15, 14), cu imitarea filantropiei divine și cu «facerea de *bine*», proba iubirii față de Dumnezeu (I Pt. 2, 20 ; 3, 6) și față de aproapele (Lc. 6, 33). Ca facultate centrală, *binele* este prezent în toate virtuțile creștine, care nu sînt altceva decît diverse aspecte ale facerii *binelui*. În spiritualitatea filocalică, desăvîrșirea, culmea «vieții în Hristos», este armonia deplină dintre frumos și *bine*, dintre credință și *bine*: «*Căci credința este binele concentrat înăuntru, iar binele este credința activată*» (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 55, scolia 13, în Filoc. rom., vol. 3, p. 277).

BINECUVÎNTARE — mulțumire pentru binefacerile primite și transmitere a acestor binefaceri. Dumnezeu este vrednic să primească *binecuvîntarea* (Apoc. 5, 1), adică adorare și recunoștință. Pămîntul primește binecuvîntare de la El (E-

vrei 6, 7). El ne-a binecuvîntat mai întîi prin Iisus Hristos (Gal. 3, 14): «Binecuvîntat fie Domnul Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, Cel ce întru Hristos ne-a binecuvîntat pe noi, cu binecuvîntare duhovnicească» (Efes. 1, 3). În sens liturgic, a binecuvînta înseamnă a invoca harul lui Dumnezeu asupra cuiva sau ceva. Iisus a binecuvîntat pîinile pentru mulțimea înfometată (Matei 14, 19), a binecuvîntat și frînt pîinea pentru Apostoli în semn de mulțumire (Matei 26, 26; 1 Cor. 10, 16). La liturghie preotul binecuvintează pîinea și vinul, ca și pe poporul credincios: «Binecuvîntarea Domnului să fie peste voi». Preotul binecuvintează cu mîna sau cu crucea, invocînd ocrotirea persoanelor sau lucrurilor binecuvîntate. Creștinii fac semnul crucii asupra lor sau asupra altora în semn că se binecuvintează pe ei sau pe alții.

BISERICĂ [gr. ekklesia de la kaleo, lat. ecclesia = comunitatea celor chemați]: Noul Testament a consemnat o mulțime de imagini, denumiri și simboale ce s-au atribuit *Bisericii* în perioada apostolică: «poporul lui Dumnezeu» — I Pt. 2, 10; «trupul lui Hristos» — Rom. 12, 4; I Cor. 12, 13, 27; «templul lui Dumnezeu» — I Tim. 3, 15; Ef. 2, 19; I Cor. 3, 16; «preoție împărătească» — I Pt. 2, 9; «mireasa lui Hristos» — Apoc. 21, 2. «Trupul lui Hristos» exprimă cel mai bine raportul dintre Hristos și *Biserică*. Hristos este, după învierea Sa, Capul (Kephalis) *Bisericii*, pe care a răscumpărat-o cu însuși sîngele Său (Fapte 20, 28) și a înălțat-o, în umanitatea Sa, la dreapta Tatălui, restaurînd întreaga creație (Col. 1, 18—19). *Biserica* reprezintă astfel «semnul» sau sacramentul umanității răscumpărate (Ef. 1, 23), care trăiește din puterea lui Hristos cel înviat și așteaptă a doua Sa venire. Din această perspectivă hristologică, *Biserica* se află în starea lui Hristos, este hristoforă (Ef. 5, 25—27), în sensul că există o conformitate ontologică între Hristos și *Biserică*. Chiril al Ierusalimului afirmă că, în Taina Euharistiei, Hristos și *Biserica* sînt «concorporali și consanguini». Biserica nu numai că transmite mesajul și slujirea lui Hristos, ci «prelungește» întruparea Sa, astfel încît Hristos nu poate fi întîlnit fără Biserica Sa. Ea participă la sfințenia lui Hristos (Evrei 13, 12), ca să devină «sfîntă și fără de prihană».

Atunci cînd vorbește de *Biserica lui Dumnezeu* (Cf. 1 Cor. 1, 2; 2, 11; 10, 32), teologia se referă în primul rînd la venirea Duhului Sfînt la Cincizecime, Care a făcut posibilă recapitularea umanității după modelul Sfintei Treimi: «De mult, a fost risipită adunarea cea cu gînd rău a neamurilor, iar acum la un loc se adună prin însăși lucrarea sfîntului și de viață făcătorului Duh, a unuia din Treimea cea nedespărțită» (Pavecernița, Luni după Rusalii, în *Penticostar*, ed. 1973, p. 370). De altfel, tradiția ecleziologică răsăriteană preferă descrierea și termenii simbolici folosiți de Apostolul Ioan în Apocalipsă. Aceasta, pentru a sublinia faptul că *Biserica* este o manifestare a «creației noi», un simbol al împărăției care se pogoară din cer învăluită de slava lui Dumnezeu, o realitate nouă

care nu se poate explica perfect prin imaginile sau analogiile care există în lume: «Am văzut cetate sfîntă, noul Ierusalim, pogorîndu-se din cer de la Dumnezeu, gătită ca o mireasă, împodobită pentru mirele ei... Iată, cortul lui Dumnezeu cu oamenii. El va sălășlui cu ei și vor fi poporul Lui, iar El va fi Dumnezeu care este cu ei» (Apoc., 21, 2—3).

Totuși aceasta nu înseamnă că tradiția ortodoxă a neglijat aspectul istoric, uman, al *Bisericii*. Chiar în Apocalipsă găsim mărturie în acest sens: «Iar zidul cetății avea douăsprezece pietre de temelie și în ele douăsprezece nume ale celor doisprezece apostoli ai Mielului» (Apoc. 21, 14). *Biserica* este deci o realitate unică, un organism «teandric», însă cu dublă dimensiune, divino-umană, văzută-nevăzută, care nu se poate descrie perfect, așa cum ea este, în termenii de care dispune teologia. Clement Alexandrinul spune că «*Biserica* de pe pămînt este chip al *Bisericii* cerești» (*Stromata* a IV-a, 66.1. trad cit., p. 265). Această analogie este dominantă în ecleziologia *Scrierilor areopagitice* (sec. 5—6).

Din perspectivă pnevmatologică, *Biserica* este «casa» sau «templul» lui Dumnezeu, care își are originea și modelul în adunarea strînsă în jurul Maicii Domnului și al apostolilor la Cincizecime (Fapte 2, 1; 2, 42). Duhul Sfînt este «martorul» prin excelență al lui Iisus Hristos (In. 15, 26); de aceea, *Biserica* nu poate mărturisi pe Hristos decît în și prin Duhul Sfînt (I Cor. 12, 3), Care este principiul existenței și vitalității ei (Fapte 9, 31), împărțind fiecăruia deosebit, după cum voiește, harismele Sale (I Cor. 12, 11).

Biserica are și o dimensiune eshatologică (Mt. 25, 1; Mc. 2, 1; Apoc. 21, 2). Ea este semnul, parabola și prezența anticipată a Împărăției lui Dumnezeu. Comunitatea de creștini într-un loc dat, adică *Biserica* pămîntească (II Tim. 4, 6), este nedespărțită de *Biserica* cerească sau comuniunea sfinților, fiind astfel un semn profetic al împărăției. *Biserica* a fost prefigurată în Vechiul Testament de către poporul Israel, iar profeții o anunță ca poporul Noului Legămînt, prin care Dumnezeu va stabili împărăția Sa veșnică ce se va întinde pe tot pămîntul (Is. 2, 2; Ier. 31, 31). Ea este chemată să cuprindă întreaga creație, toate popoarele și veacurile (Mt. 28, 20; Mc. 16, 15; Fapte 1, 8).

În ce privește organizarea, conducerea și unitatea istorică a *Bisericii*, nu se poate stabili un model apostolic unic. În Noul Testament s-au păstrat descrieri ale unor comunități apostolice, ca de pildă comunitatea din Ierusalim, a cărei viață este centrată pe cîteva instituții de bază: învățătura apostolilor (Fapte 2, 42), Botezul (Fapte 8, 16; 10, 48; 19, 5; 12, 16), prezența unui păstor în continuitate cu Apostolii, «frîngerea pîinii» și spiritualitatea comuniunii, disciplinei și slujirii (Fapte 4, 32—35; In. 17, 20—23; Evr. 10, 20—25; I Cor. 14, 2—40). Principiul de organizare a fost dat de Iisus Hristos care a constituit grupul celor 12 apostoli, cărora le-a dat puterea Duhului Sfînt (Mt. 18, 18; In 20, 30), ca o imagine a *Bisericii*. *Biserica* se manifestă în istorie după modelul colegiului apostolic care are în centru pe Iisus Hristos. «Hristos și apostolii» continuă în structura *Bisericii* post-apostolice sub forma «apostolii, prezbiterii și *Biserica*», sau

«apostolii, prezbiterii și frații» (Fapte 15, 4—34), sau «episcop și prezbiteri» și «episcopi și diaconi» (Tit 1, 5; Filip. 1, 1). Pe temeiul acestui principiu, organizarea *Bisericii* a evoluat, punîndu-se în lumină cîteva elemente specifice: unitatea, sfințenia, universalitatea și apostolicitatea.

Bibliografie: Nicolas Afanassieff, *L'Eglise du Saint-Esprit*, Paris, Cerf, 1975; Jean Zizioulas, *L'être ecclesial*, Genève, Labor et Fides, 1981; K. L. Schmidt, *Ekklisia*, art. în Dicționar Kittel, vol. III, ed. și trad. cit., p. 501—536; Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, EIB, București, 1978, vol. 2, p. 195—301; George Florowsky, *Bible, Church, Tradition*: An Eastern Orthodox View, Nordland, Belmont, Mans. 172, vol. 1; Dorel Pogan, *Constituția teandrică a Bisericii*, în «Ortodoxia», nr. 1—2/1987; Paul Evdokimov, *Les courants principaux de l'ecclésiologie orthodoxe au 19-e siècle*, în «Eastern churches Review», 10 (1978), p. 26—42; Maxim Gimenz, *Mystère d'Israel — Mystère de l'Eglise, Les deux faces d'un même mystère*, în «Irénikon», 4/1987 p. 451—482; Mgr. Jean Zizioulas, *Le Mystère de l'Eglise dans la tradition Orthodoxe*, în «Irénikon» 3/1987, p. 322—335; Olivier Clement, *L'ecclésiologie orthodoxe comme ecclésiologie de communion*, în «Contacts», no. 61/1968, p. 10—36; N. Chițescu, *Trupul Tainic al Domnului*, în Biserica Ortodoxă Română LX (1942), nr. 7—8.

BISERICĂ — atribute: «Credem în una, sfîntă, sobornicească și apostolică Biserică». La singular, Biserica este totalitatea celor ce mărturisesc cu Apostolul Petru: «Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu celui viu» (Matei 16, 16). Iisus a precizat că pe această «piatră» — mărturisire va zidi Biserica Sa, Corpul celor care s-au convertit la Hristos, s-au botezat în numele Treimii și urmează pe Iisus în sînul unei comunități disciplinate. Creată din voința Tatălui prin întruparea Cuvîntului lui Dumnezeu, răscumpărată prin moartea și învierea Fiului, Biserica sau poporul Noului Testament este binecuvîntată de Dumnezeu prin venirea peste ea a Duhului lui Dumnezeu.

În acest sens, există o singură Biserică sau un singur popor deoarece există un singur Domn, o singură credință, un Botez unic (Efeseni 4, 5). Iisus este capul Bisericii, Biserica este trupul Său (Coloseni 1, 18), iar creștinii sînt membre ale trupului (Romani 8, 5). Unitatea Bisericii vine din faptul că Iisus S-a răstignit și S-a adus ca jertfă de răscumpărare o dată pentru totdeauna (Evrei 9, 12; Romani 6, 10).

La plural, bisericile sînt adunările creștinilor într-un anumit loc pentru a comemora istoria lui Iisus și a celebra Euharistia (Liturghia) în zi de duminică. Așa numește Apostolul Pavel comunitățile locale: «Biserica lui Dumnezeu care este în Corint» (I Corinteni 1, 2). Uneori creștinii se întîlnesc în case: «Biserica ce se adună la Priscila și Acvila» (Romani 16, 5).

În timpul lui Iisus, evreii se adunau pentru cult și învățămînt în sinagogă în ziua sabatului (sabat înseamnă repaus, odihnă). Iisus și Apostolii intră în sinagogă unde citesc și interpretează Scriptura (Luca 4, 15—16; Fapte 13, 15). Creștinii schimbă ziua de repaus în zi de Duminică în amintirea învierii Domnului, a Paștelui. «Aceasta să faceți spre pomenirea Mea» (1 Corinteni 11, 24, 25; Luca 22, 19). În anul 321, împăratul Constantin declară duminica — ziua Domnului

— ca zi de cult pentru creştini şi zi de repaus oficial pentru toţi.

Biserica este «sfîntă», adică aleasă şi rezervată lui Dumnezeu, curată şi fără de păcat. Ea este locul în care se manifestă slava lui Dumnezeu, unde se descoperă Dumnezeu aşa cum este El. Toţi membrii Bisericii se numesc sfinţi, în sensul că toţi cei botezaţi şi unşi prin Botez beneficiază şi participă la viaţa şi lucrarea lui Hristos cel Unul Sfînt. Alţi creştini botezaţi au merite excepţionale, ca de pildă martirii, care au plătit credinţa cu viaţa lor în faţa tiranilor şi persecutorilor. Martirii sînt sărbătoriţi în ziua morţii lor, considerată ca zi de naştere la cer. Există creştini, mărturisitori, cuvioşi, fericiţi, sfinţi, cu vrednicie deosebită care se roagă şi mijlocesc pentru fraţii lor. Aici nu este vorba de merite transmisibile, ci de comuniunea şi solidaritatea între membrele care alcătuiesc trupul lui Hristos. Sfinţii spun că numai Dumnezeu determină şi cunoaşte cine este ales, sau sfînt.

Biserica este sobornicească, ecumenică, universală, adică deschisă tuturor, destinată să cuprindă tot pămîntul. Aceasta se vede şi din întîlnirea lui Iisus cu ofiţerul roman din Capernaum. Nimeni nu este exclus de la harul lui Dumnezeu. Acesta nu crede în miracole, nu aşteaptă pe Mesia, dar recunoaşte autoritatea lui Iisus, pe care-L roagă să spună cuvîntul care va vindeca pe slujitorul Său (Luca 7, 1—9). Iisus recunoaşte credinţa care se găseşte chiar în afară de Israel şi de Biserică. Nimeni n-are dreptul să spună lui Iisus: «Doamne, nu te osteni că nu sînt vrednic să intri sub acoperămîntul meu» (Luca 7, 6).

Cine are dreptul să intre în Biserică? Apostolii au dezbătut această problemă chiar de la început şi au admis că păginii pot intra în Biserică fără alte condiţii decît credinţa în moartea şi învierea lui Hristos şi Botezul. Nu este deci necesar ca creştinul să fie mai întîi israelit (prin ritualul circumciziunii) ca să beneficieze de harul lui Dumnezeu (Fapte 11, 1—18). Intrarea în Biserică nu se justifică nici cu merite personale, deoarece se face prin Botez în numele Treimii spre iertarea păcatelor.

Biserica este apostolică, adică zidită pe temelia Apostolilor, martori unici ai lui Hristos, care vor judeca lumea. Apostolul înseamnă trimis, delegat să transmită Evanghelia lui Hristos, să întemeieze Biserici locale. Iisus a chemat şi a instituit pe cei doisprezece apostoli, după numărul celor douăsprezece triburi ale poporului lui Israel. Ei constituie fundamentul Bisericii, noul popor al lui Dumnezeu. De aici nevoia de a alege al 12-lea apostol în locul lui Iuda (Fapte 1, 15—26). Aceştia sînt: Simon, numit Levi şi Petru (de la Chifa, piatră în ebraică), şeful celor Doisprezece; Iacob (decapitat din ordinul regelui Irod Agrippa) şi Ioan, fiii lui Zevedeu, Andrei fratele lui Petru, Filip şi Vartolomeu, Toma şi Matei vameşul, Iacov al lui Alfeu şi Levi ce se zice Tadeu, Simon Cananeul şi Iuda Iscarioteanul (Matei 10, 2—4).

În Noul Testament sînt numiţi apostoli şi alţi slujitori: Paul şi Barnaba (1 Corinteni 9, 6; Fapte 11, 30; 13, 2), Sylvan şi Timotei (1 Tesaloniceni 2, 4—7). Tot în Noul Testament, în afară de Evanghelii, sînt menţionaţi slujitori speciali ce pot fi numiţi «succesori ai apostolilor» (1 Timotei 3, 2), instituiţi de aceştia prin ritualul punerii mîinilor şi invocării Duhului Sfînt, care au

funcția: de episcop, păstorul unei Biserici locale și întîistătătorul la celebrarea euharistiei, de prezbiter-preot (1 Timotei 5, 17), colaborator al episcopului, și de diacon (Timotei 3, 8), slujitor la agape, în serviciul episcopului.

BISERICA — loc de cult. La punerea temeliei unui nou loc de cult, se citesc psalmii: 83 («Cît de iubite sînt locașurile Tale, Doamne al puterilor»), 86 («Că în Tine este locul tuturor»), 121 («Casa Domnului»), 126 («De n-ar zidi Domnul casa, în zadar s-ar osteni cei ce o zidesc»), 131.

Tema principală a acestor psalmi este *Dumnezeul puterilor*, în Care *se află locul tuturor* (Ps. 86, 6). Locul de cult este o deschizătură sfințită pentru Dumnezeu, *locul tuturor*. Această deschizătură a făcut-o Hristos, Care prin înmormîntarea și învierea Sa a sfințit pămîntul. De aceea apostolii s-au adunat la mormîntul Său de la început, de aceea cele dintîi liturghii s-au săvîrșit la mormintele martirilor (Petru, Ștefan), unde s-au construit și cele dintîi altare creștine de cult. De altfel, ca model pentru Bisericile creștine s-a avut Biserica Sfîntului Mormînt, de la Ierusalim, care prin forma ei rotundă arată adunarea Apostolilor la locul învierii lui Hristos. Locașul Bisericii simbolizează locul unde a înviat Domnul, iar Liturghia se face duminica, ziua învierii.

Potrivit exegeților liturghiei, Sfînta Masă reprezintă mormîntul și locul învierii Domnului. Moaște de sfinți sau de martiri se află la temelia altarului. Pe Sfînta Masă se păstrează, continuu, Sfintele Taine, Trupul și Sîngele lui Hristos cel înviat, Împăratul tuturor. În jurul Bisericii, care ține locul mormîntului Domnului, se face prohodul în Vinerea Patimilor. Orice locaș bisericesc sfințit este Biserica Sfîntului Mormînt, de aceea credincioșii, ducîndu-se la biserica locului, se îndreaptă spre Ierusalim.

Locașul bisericii, fie de tip cruciform, fie de tip basilică longitudinală, are în general trei mari părți: a) *pronaos* (narthex) sau tindă, un vestibul rezervat odinioară catehumenilor și penitenților (ascultătorii), în care se săvîrșesc acum mai multe laude, inclusiv litia de la vecernie. Pe bolta pronaosului, dacă există, se pictează Maica Domnului, iar pe pereți, sinaxarul și acatistul Maicii Domnului. Deasupra pronaosului se află cafasul, o galerie pentru cor. În pronaos se păstrează cristelnița sau cuva în care se face botezul copiilor.

b) *Naosul* constituie partea centrală a Bisericii, fiind acoperit de una sau mai multe turle sau cupole. Pe bolta turlei sau cupolei centrale, se află icoana lui Hristos — Pantocratorul, Domnul în lumina învierii. *Pantocratorul* se găsește în punctul central al crucii pe care o formează locașul bisericesc. În naos se mai află: două coruri laterale rezervate cîntăreților, amvonul de unde se propovăduiește Evanghelia, atît prin lectură cîntată, cît și prin predici, tetrapodul, pe care se așază icoana «zilei» sau a hramului; galeriile superioare, care erau destinate odinioară fecioarelor și văduvelor; al doilea scaun episcopal, în partea dreaptă, folosit de episcop cînd nu celebrează Liturghia și cînd asistă la alte slujbe (cînd liturghisește, episcopul stă la început în centrul naosului și intră în altar la vohodul mic). Naosul este separat de altar prin iconostas, care are trei deschideri, două late-

rale, iar în mijloc, uşile împărăteşti. Înaintea iconostasului, în formă de semicerc, se află o parte mai ridicată numită *soleea*, o reminiscenţă de la bazilicile seculare.

c) *Altarul* este rezervat slujitorilor avînd în centrul său Sfînta Masă — jertfelnicul : o dală în formă pătrată, simbolizînd universul, care este aşezată pe un cub, reprezentînd pe Hristos, «piatra din capul unghiului», flancat de patru colonete, simbolul celor patru evanghelişti. La baza Sfintei Mese se depun moaşte ale martirilor sau sfinţilor. În spatele Sfintei Mase se află o cruce cu icoana lui Hristos răstignit. În absida centrală a altarului este aşezat tronul arhieresc înconjurat de ambele părţi de scaune pentru cinul preoţilor.

Pe Sfînta Masă se află antimisul, un acoperămînt pe care este imprimată scena punerii în mormînt a trupului lui Iisus de către Iosif din Arimateea. În el sînt cusute un rest de moaşte, devenind astfel un jertfelnic mobil ce poate fi folosit în locuri ce încă nu s-au sfinţit ca loc de cult. Nu există practica să se utilizeze case particulare ca locuri sfinte, fără prezenţa unor moaşte de sfînt sau de martir şi fără sfinţirea locaşului (Canonul 91 al Sinodului din Cartagina — 419). În partea stîngă, spre nord, se află *proscomidiarul*, locul unde se face pregătirea darurilor pentru liturghie şi consumarea lor după liturghie. La sud, există *diaconicul*, în care se păstrează vasele, obiectele şi veşmintele liturgice.

Locul de cult face parte din această teologie sau comunicare «simbolică», prin aceea că scoate în evidenţă analogia sau corespondenţa ce există între ritual, structură, instituţie bisericească şi realităţile divine. Principiul înălţării unui loc de cult într-un anumit loc, al organizării spaţiului liturgic, al arhitecturii şi iconografiei bisericeşti, toate acestea au în vedere acest fapt : Înţelepciunea — Sofia — lui Dumnezeu, care deşi scapă oricărei constrîngeri spaţiale («Aşa zice Domnul : «Cerul este scaunul Meu şi pămîntul, aşternut picioarelor Mele. Ce fel de casă Îmi veţi zidi şi ce loc de odihnă pentru Mine ?» — Isaia 66, 1), şi-a făcut «cort» în mijlocul nostru şi a locuit printre noi : «Voi aşeza locaşul Meu în mijlocul vostru... Voi umbla printre voi, voi fi Dumnezeul vostru, iar voi, poporul Meu» (Lev. 26, 11—12). Templul este un «semn» al prezenţei divine, mai ales că în el se află crucea răstignirii : «Intra-vom în locaşul Lui, să ne închinăm la locul unde au stătut picioarele Lui. Scoală-Te, Doamne, vino la locul Tău de odihnă» (Ps. 131, 7—8). Crucea este în Noul Testament ceea ce este «pomul vieţii» în Vechiul Testament : «Veţi vedea viaţa voastră spînzurată pe lemn înaintea ochilor voştri» (Deut. 28, 66).

Forma locului de cult fiind cruciformă şi orientarea fiind de la apus la răsărit, arată că Biserica reprezintă «calea» spre cele ce sînt înainte şi în viitor sau locul învierii, locul de trecere de la moarte la viaţă. Misiunea ei este aceea de a trage credinciosul de la umbră la lumină, de a-l expune şi transfigura prin punerea lui în plină lumină, de a-l antrena în această trecere «de la moarte la viaţă». De aceea, din punct de vedere al simbolismului, centrul întregului locaş liturgic este tronul sau scaunul de sus, care redă cel mai bine imaginea tronului slavei lui Dumnezeu. Tronul este simbolul Tatălui, numit «Cel ce şade» (Apoc. 4, 3). Orientarea comunităţii — slujitori şi credincioşi

— către tron corespunde cu atragerea umanităţii de către Fiul, ca arhiereu şi mijlocitor, spre şi în sînul Tatălui. Fiul este calea de întoarcere la Tatăl. Credinciosul revine şi este adus Tatălui de către Păstorul cel bun (Ioan 10, 11). Această mişcare, de revenire şi de aducere către Tatăl în şi prin Hristos, este simbolizată şi de liturghia episcopului, al cărui omofor reaminteşte oaia pierdută pe care păstorul o readuce pe umerii săi la casa părintească.

«Ca loc de rugăciune e plăcut şi folositor să fie ales acela în care se adună credincioşii, unde şi puterile îngereşti sînt de faţă la adunările credincioşilor şi unde e de faţă însăşi puterea Domnului şi Mîntuitorului nostru şi pe lîngă aceasta şi duhul sfinţilor, şi cred că şi al celor mai de demult adormiţi, precum şi, desigur, al acelora care mai sînt încă în viaţă, deşi nu este uşor de arătat în ce fel» (Origen, *Despre Rugăciune*, XXXI, 5, în *Origen, Scrieri alese*, trad. şi ed. cit., p. 286).

BISERICA ANGLICANĂ. Creştinismul a fost introdus în Anglia de Sf. Augustin de Canterbury, misionar trimis de papa Grigorie I. Anglia rămîne sub jurisdicţia Romei pînă în 1534, cînd regele Henric al 8-lea (care primise titlul de «defensor fidei» în 1521) se autodeclară şef al Bisericii contra papei care nu aprobase anularea căsătoriei cu regina Caterina de Aragon şi căsătoria cu Ana Boleyn. Regele a fost excomunicat, dar obţine anularea de la Arhiepiscopul de Canterbury şi publică *Cele 6 Articole* cu intenţia de a rămîne catolic. Din acest moment, Anglia este rînd pe rînd catolică şi protestantă.

Sub Eduard VI (1547—1553) reforma e introdusă de arhiepiscopul Thomas Cranmer de Canterbury (1489—1556), care formulează textele anglicane de bază *Prayer Book* şi *cele 39 de articole* (de credinţă), fiind sprijinit de teologii reformaţi (Nicholas Ridley şi Hugh Latimer) care au fost profesori la Oxford şi Cambridge. Dimpotrivă, regina Maria Tudor (1553—1558) vrea să restabilească în ţară catolicismul, persecutînd pe cei de tendinţă protestantă. Regina Elisabeta I (1558—1603) restaurează protestantismul, se declară «guvernatorul» Bisericii Angliei, introduce cele *39 de Articole* de credinţă şi *Prayer Book* ale lui Eduard VI. Astfel, apare anglicanismul ca o confesiune aparte, care menţine totuşi succesiunea apostolică prin episcopat, contra curentului calvinist. Printre episcopii renumiţi de acum se numără John Jewel (*Apologie* 1510) şi Richard Hooker (1554—1600). În 1563 se publică cele *39 de Articole*, un fel de rezultat al reformei anglicane.

Nici catolicii nici calviniştii n-au fost satisfăcuţi cu forma de Biserică stabilită de Elisabeta I şi de regii James I (1602—25) şi Charles I (1625—1649). Cei care doreau o accentuare a elementului dogmatic şi sacramental s-au numit «anglo-catolici» (Tractorians sau High Church). Cei care au vrut o reformă radicală s-au numit *puritani*. Aceştia erau contra episcopatului şi ceremoniilor de origine catolică, voind o Biserică condusă de presbiteri şi sinod. Curentul separatist s-a organizat independent avînd ca reprezentanţi pe Robert Brown (1550—1633) şi Robert Harrison († 1585). Reprimaţi de autorităţi, puritanii şi dizidenţii s-au refugiat în Olanda. În timpul revoluţiei puritanilor, adunarea ce s-a întîlnit în mînăstirea Westminster a adoptat *Confesiunea Westminster* (1646), scrisă sub influenţa Bisericii Sco-

ției. Această *Confesiune* a fost adoptată de presbiterienii din Anglia și Scoția și de congregaționaliștii din Anglia și Statele Unite.

Din anglicanism, ca o reacție împotriva calvinismului, au derivat mai multe Biserici și mișcări: Biserica presbiteriană din Scoția, fondată de John Knox; Biserica metodistă de nuanță pietistă, înființată în 1784, de frații Wesley; Mișcarea Oxford, în perioada 1833—1845, avînd ca reprezentanți pe Newman, convertit la catolicism, Pusey și Keble; Bisericile congregaționaliste (Baptiști, Quakeri, Discipoli) care nu acceptă nici autoritatea Sinodului, nici a episcopatului, ci doar a comunității locale.

«Comuniunea Anglicană» este formată din 25 de Biserici autonome în comuniune cu centrul din Canterbury. Statistică: 51 milioane.

Bibliografie: *Romanian Orthodox Church and Church of England*, Biblical Institute, Bucharest, 1976; Alex. Moraru, *Biserica Anglicană și ecumenismul, legăturile ei cu Biserica Română*, Ortodoxia, nr. 4/1985, p. 349—633; 1/1986, p. 8—157; P. David, *Premise ale dialogului anglicano-ortodox, aspectul revelației divine. Contribuția culturii teologice românești*, în «Studii Teologice», nr. 3—6/1976, p. 213—512.

BISERICI ORTODOXE: (v și ORTODOXIE): ansamblul de Biserici locale care, din punct de vedere dogmatic, mărturisesc aceeași învățătură de credință, formulată de sinoadele ecumenice și dezvoltată de tradiția neopatristică; din punct de vedere liturgic, toate folosesc ritul bizantin, în limba proprie poporului din care fac parte; din punct de vedere al organizării, unele sînt autocefale, adică au conducere proprie, iar altele sînt autonome, adică sînt atașate canonic pe lingă o patriarhie sau Biserică autocefală. Noul calendar «gregorian» a fost adoptat în 1924 de majoritatea ortodocșilor, în afară de Ierusalim, Rusia, Serbia, Muntele Athos și Vechii calendariști.

Crearea Bisericilor autocefale în Răsărit este un proces istoric care a început cu constituirea celor patru vechi patriarhate: Alexandria, care cuprindea Libia, Egiptul, Pentapole; Ierusalim, care includea Palestina; Antiohia, de care depindeau Arabia, Fenicia și Siria; și Constantinopol, care cuprindea Asia Mică, Pont, Penisula Balcanică și Țările Române. Astăzi cunoaștem următoarele:

Patriarhia Ecumenică de Constantinopol. Bizanțul a fost la început o episcopie sufragană a scaunului de Heracleea, în Tracia; dar după ce a devenit capitala imperiului, «a doua Romă», «noua Romă», în 324, datorită împăratului Constantin (306—331), el a căpătat o mare importanță bisericească și politică. Pe scaunul patriarhal au stat personalități ca Ioan Hrisostom (407), Nestorie (428—451), Fotie (899). Jurisdicția patriarhului de Constantinopol a fost stabilită de către sinoadele ecumenice. Cel de la Constantinopol (381), prin canonul 3, îi atribuie un primat de onoare, după Roma; cel de la Calcedon (431), prin canonul 28, îi atribuie eparhiile Traciei, Asiei Mici și Pontului. În secolul al XI-lea, sub jurisdicția acestuia intră nu numai grecii din imperiul bizantin, ci și creștinii din Nordul Africii, din Italia de Sud și Sicilia, din Asia Mică, din Peninsula Balcanică, din Rusia, din Țările Române. În acest timp, Patriarhia Ecumenică cuprindea 600 de scaune episcopale. Cucerirea Constantinopolului de către cruciații

latini, în 1204, (după aceasta patriarhul își mută reședința la Niceea, unde rămîne în exil pînă în 1272) și apoi căderea acestuia sub turci în 1453 au redus considerabil importanța bisericească a Patriarhiei Constantinopolului, cu toate că otomanii au recunoscut patriarhului ecumenic calitatea de conducător civil (etnarh) al creștinilor ortodocși. De asemenea, odată cu formarea Bisericilor locale autocefale, la sfîrșitul secolului al XIX-lea, jurisdicția sa se restrînge. În 1928, 49 de episcopii au fost redate Bisericii Greciei. În jurisdicția sa actuală, intră credincioși greci din Istanbul, eparhiile din Turcia, cîteva din insulele Dodecanez, ca și Muntele Athos. Pe baza unui canon al Sinodului de la Calcedon patriarhul de Constantinopol pretinde drept de jurisdicție asupra întregii «diaspora» ortodoxe. În fapt, el exercită acest drept numai asupra comunităților grecești din nordul și sudul Americii (care formează o arhiepiscopie autonomă), din Europa apuseană și Australia. Patriarhul ecumenic actual, Bartholomeos I, a fost întronizat la 2 noiembrie 1991. El are reședința în cartierul Fanar, din Istanbul.

Patriarhia ortodoxă greacă a Alexandriei. Este cel mai vechi scaun patriarhal, fiind amintit de sinodul I ecumenic. Patriarhul, care se consideră a fi succesorul evanghelistului Marcu și poartă titlul de «papă și patriarh al Alexandriei și al Africii», ocupa la început locul doi după episcopul Romei. Din cauza controversei monofizite, în 457 Biserica Alexandriei s-a scindat în două grupuri: unul, care a acceptat doctrina hristologică de la Calcedon (451) și autoritatea împăratului bizantin («melkiții»), și altul care a respins Calcedonul și s-a constituit ca Biserică Egipteană Coptă. Patriarhia Alexandriei provine din grecii «melkiți» din Egipt. La început a folosit ritul copt sau alexandrian, dar din sec. XI—XIII a trecut la ritul bizantin, deoarece atît credincioșii cît și ierarhia sînt de origine greacă. Jurisdicția actuală a patriarhiei de Alexandria se întinde în Egipt, Sudan, Tunisia, Congo, Kenia, Camerun și Africa de Sud, regiuni pentru care au fost hirotoniți preoți și episcopi africani. Patriarhia are centrul la Alexandria (Egipt) și este condusă de patriarhul Parthenios, întronizat la 8 martie 1987.

Patriarhia Antiohiei. În anul 34 Petru se află în Antiohia, unde discipolii lui Hristos sînt numiți creștini (c. 43). Saul din Tars se convertește pe drumul Damascului (c. 36). Antiohia și Damascul vor cădea sub perși în 610. În 1268 Antiohia e distrusă, iar în 1400 mongolii invadează Siria și Damasc. Este menționată de canonul 2 al Sinodului II ecumenic (381). În secolul al V-lea, din cauza ereziei monofizite, se produce aceeași shismă ca și în Alexandria. Patriarhia Antiohiei de azi provine din sirienii calcedonieni (sau melkiți). Ea a folosit ritul antiohian sau sirian pînă în secolul al XIII-lea, cînd a preluat de la Constantinopol ritul bizantin. În 1215 maroniții — un grup autohton — sînt recunoscuți de Roma ca «Biserica Antiohiei». În 1366, reședința patriarhului se mută din Antiohia (azi în Turcia), la Damasc, în Siria. Din 1899 patriarhul este arab, ca și majoritatea clerului și credincioșilor, iar limba liturgică este araba. Patriarhia, cu centrul la Damasc, cuprinde eparhii în Siria, Liban, Irak,

Statele Unite, Australia, Noua Zelandă, Brazilia și Argentina. Patriarhul actual, Ignatius al IV-lea, a fost intronizat în iunie 1979.

Patriarhia ortodoxă greacă a Ierusalimului. În anul 70 Ierusalimul este luat de romani. În 135 are loc profanarea Templului și a Sfîntului Mormînt. La Sinodul de la Calcedon (451), episcopul Iuvenalie obține recunoașterea Ierusalimului ca patriarhie autonomă, ocupînd locul cinci în ordinea pentarhiei, avînd jurisdicția asupra Palestinei și peninsulei Sinai. Din cauza invaziei perșilor și arabilor, în secolul al VII-lea, și mai ales datorită întemeierii statelor latine în secolele XII—XIII, Ierusalimul a pierdut din însemnătatea lui bisericească. (Islamul ocupă Ierusalimul în 638, cînd patriarhul Heraclius devine monotelit. Cruciații cuceresc Ierusalimul în 1099). Mai tîrziu a intrat sub influența patriarhiei de Constantinopol și de abia în secolul al XIX-lea și-a recîștigat vechea autonomie. Majoritatea credincioșilor sînt arabi de origine, stabiliți în Israel și Iordania. Patriarhul actual, Diodoros, întronizat la 16 februarie 1981, are reședința în Ierusalim.

Patriarhia Moscovei și a toată Rusia. Cuprinde ortodocșii din Rusia și Ucraina, în afară de cei din Georgia, ortodocși care păstrează calendarul vechi, neîndreptat, și folosesc în cult limba slavonă veche. În 988, prințul Vladimir de Kiev impune botezul în masă și astfel creștinismul ortodox devine religia oficială a statului său. Prințul Iaroslav (1019—1054) așază Biserica sub jurisdicția patriarhului de Constantinopol, care numea pe mitropolitul de Kiev. În 1240, Kievul este ocupat de mongoli și, cu toate că în 1380 prințul Moscovei, Dimitri, se răscoală împotriva tătarilor, de abia Ivan al III-lea al Moscovei (1440—1505), imediat după căderea Constantinopolului (1453), pune capăt dominației mongole. Ivan consideră Moscova ca «a treia Romă».

În 1589 patriarhul Ieremia al Constantinopolului acordă mitropolitului Iov titlul de patriarh al Rusiei, dar patriarhatul a fost suprimat în 1721 de țarul Petru cel Mare (1692—1725) și înlocuit cu Sfîntul-Sinod. El a fost restaurat de abia în 1917, prin alegerea patriarhului Tihon († 1925). După un interregnum, în 1943 a fost ales ca patriarh mitropolitul Serghie, după care a urmat patriarhul Alexei (1945—1971). Istoria Bisericii Ruse cunoaște mari conducători bisericești și duhovnicești, ca de pildă Serghie de Radonej (1314—1391), Dimitri de Rostov (1651—1709), Tihon de Zadonsk (1724—1783), Serafim de Sarov (1759—1833), dar și mari mișcări shismatice, ca cea a «raskoinicilor», inițiată de patriarhul Nikon (1652—1658). Patriarhul actual Alexei II a fost intronizat la 10 iunie 1990.

Patriarhia Serbiei. Întemeietorul Bisericii Sîrbe a fost Sfîntul Sava, fiul prințului Ștefan Nemania (cca. 1167—1196). Călugăr la Muntele Athos, sfîntul Sava revine în țară în 1204 și este hirotonit arhiepiscop al Serbiei în 1219, la Niceea de către patriarhul ecumenic, Manuel I. Se cunosc trei patriarhate: 1) proclamat de țarul Dușan cel Mare în 1346, dar desființat de turci în 1458; 2) între 1557 și 1766 (cu centrul la Peci), cînd e desființat de Constantinopol; 3) înființat în 1920, după întemeierea statului Iugoslavia, cu sediul la Belgrad, cu

toate că Serbia căpătase un statut autonom încă din 1830. În perioada celui de al doilea război mondial, Biserica Sîrbă și patriarhul ei, Gabriel (1937—1950), au îndurat mari pierderi și suferințe din partea forțelor străine. Patriarhul Pavel, Arhiepiscop de Peci și Mitropolit de Belgrad, a fost intronizat la 2 decembrie 1990. (În 1959 s-a desprins din patriarhia Sîrbă Biserica autonomă a Macedoniei. Mitropolitul acesteia are reședința în Skoplie și poartă titlul de Arhiepiscop de Ohrida. Poziția canonică a acestei Biserici n-a fost recunoscută de Bisericile ortodoxe).

Patriarhia Română. Creștinismul a pătruns în Dacia încă la începutul secolului al II-lea, în perioada cuceririi acestei regiuni de către Romani și deci odată cu formarea poporului român. Deja în 325, un «episcop al Goților» asistă la sinodul de la Niceea. Preotul arian Ulfila (cca 310—381) traduce Biblia în limba gotică. În secolul al XV-lea se organizează două mari mitropolii, în Valahia și Moldova, sub jurisdicția Patriarhului de Constantinopol. De asemenea, o mitropolie a existat pentru ortodocșii români din Transilvania, inclusă în imperiul austro-ungar. După ce se realizează unirea Țărilor Române în 1859, iar în 1877 România cîștigă independența de stat, în 1885 Biserica Română obține autonomia. În 1925, ia ființă Patriarhia Română, prin ridicarea arhiepiscopului de București la rangul de patriarh. Cel dintîi patriarh a fost Miron Cristea (1925—1939), după care au urmat Nicodim (1939—1948), Justinian (1948—1977) și Iustin (1977—1986). Actualul patriarh, Teoctist, a fost întronizat la 9 noiembrie 1986. Liturghia și predica se săvîrșesc în limba română.

Patriarhia Bulgară. Bulgarii, ramura de sud a slavilor, au fost încreștinați de misionarii bizantini trimiși de patriarhul Fotie în 865. Țarul Boris (853—889) a primit creștinismul sub forma ritului bizantin. Patriarhia Bulgară ia ființă în 1017, sub țarul Simeon, dar a fost desființată în 1019 de împăratul bizantin Vasile II (Bulgaroctonul). În 1186 se restaurează al doilea patriarhat cu centrul la Tîrnovo, dar a fost iarăși desființat de turcii otomani (1393). În timpul ocupației otomane, Biserica s-a aflat sub Patriarhia de Constantinopol, care a încercat să suprime liturghia în limba slavă. În 1879, bulgarii obțin de la sultanul Abdul Aziz dreptul de a avea o patriarhie independentă. Constantinopolul n-a acceptat aceasta, de aceea în 1872 declară Biserica Bulgară ca «shismatică». Această ruptură încetează în 1945, cînd Constantinopolul recunoaște autocefalia Bisericii Bulgare, recunoscînd ca exarh pe mitropolitul Ștefan. De abia în 1953, după 560 de ani, patriarhia a fost restabilită prin alegerea patriarhului Kiril († 1971). Maxim, patriarhul actual, cu scaunul la Sofia, a fost ales în iulie 1971. Din 1975, patriarhia Bulgară a trecut la calendarul nou, dar păstrează în cult limba slavonă veche.

Biserica Ciprului (arhiepiscopie autocefală) a fost declarată independentă de sinodul din Efes (431), pe motivul că a fost întemeiată de sfinții Paul și Barnaba. Insula a fost rînd pe rînd ocupată de arabi, de bizantini, de cruciații latini (1191—1571), de turcii otomani (1571—1878) și de englezi (1878—1960). Sub arhiepiscopul Macarie (1950—1977), care a fost în același timp și președinte al țării («etnarh»), Biserica a fost angajată în mișcarea de unire *(Enosis)* cu Grecia. Arhi-

episcopia are sediul la Nicosia. Cu titlul de «arhiepiscop de Nova Justiniana și al întregului Cipru», actualul arhiepiscop, Hrysostomos, a fost intronizat la 13 noiembrie 1977.

Biserica Greciei (cu rangul de Arhiepiscopie). Grecia este singura țară în care Biserica Ortodoxă este Biserică de Stat. Încă din secolul al IV-lea, provinciile grecești au fost sub jurisdicția Constantinopolului, dar ele au cunoscut dominația bulgară (sec. X—XI) și pe cea otomană (sec. XV—XIX). Imediat după independența națională a Greciei (1833), Biserica Greacă se declară autocefală, dar Patriarhia de Constantinopol nu a recunoscut această autocefalie decît în 1850. În 1928, primește sub jurisdicție unele mitropolii care aparținuseră Constantinopolului. Mitropolitul Serafim a fost intronizat la 16 ianuarie 1974, ca Arhiepiscop de Atena și a toată Grecia.

Biserica Ortodoxă din Polonia. A luat ființă după primul război mondial, pentru vechea populație slavă, ortodocșii bieloruși și ucrainieni, de pe teritoriul Poloniei. O parte din episcopii ortodocși au acceptat uniația (Brest, 1596). În 1924, Patriarhia ecumenică îi acordă statutul de Biserică autocefală. După al doilea război mondial, în 1948, Patriarhul Moscovei Alexei reînnoiește acest statut. Biserica folosește în cult limba slavonă. Actualul întîistătător, Vasile, mitropolit al Varșoviei și primat al Poloniei, a fost intronizat la 24 ianuarie 1970.

Patriarhia (Catolicosatul) Georgiei. Creștinismul a pătruns în Georgia încă din secolul al V-lea, prin sfânta Nina. Pînă în 1053, cînd devine autocefală, Biserica Georgiei a fost în strînsă legătură cu Patriarhia Antiohiei. Din 1817 pînă în 1917 a depins de Patriarhia Moscovei, neavînd autonomie. În 1918 redevine autonomă, dar Biserica Rusă nu-i recunoaște statutul de patriarhie autocefală decît în 1944. Patriarhia este condusă de un catolicos-patriarh, Ilia, intronizat la 25 decembrie 1977, cu reședința la Tbilisi. Biserica folosește în cult limba gruzină. Autocefalia Bisericii Georgiene a fost recunoscută de Patriarhia Ecumenică în anul 1990.

Biserica Ortodoxă a Cehoslovaciei s-a format din diverse grupuri de ortodocși. Un mic grup ortodox a existat în Praga încă din 1870. În 1923, patriarhul ecumenic numește ca arhiepiscop de Praga pe episcopul Sabbatios. Un alt grup este cel care s-a separat de Roma și a trecut la ortodoxie în 1925, sub conducerea episcopului Gorazd Pavlik, hirotonit de patriarhul sîrb. În 1930, un grup de uniați carpato-ruși se întorc la ortodoxie și formează eparhia de Mukaceva. Un alt grup este alcătuit din ruteni greco-catolici, din eparhia Prešov, care au revenit la ortodoxie în 1950. Autocefalia Bisericii a fost acordată de Patriarhul Moscovei în 1951. Mitropolitul Dorotei a fost intronizat la 24 septembrie 1964 și are reședința la Praga.

Biserica Ortodoxă a Finlandei cuprinde ortodocșii din Karelia, care în 1918 s-au constituit într-o Biserică independentă de Patriarhia Moscovei. În 1923, patriarhul Meletios al IV-lea de Constantinopol i-a acordat rangul de arhiepiscopie autonomă, sub jurisdicția sa. Patriarhul Moscovei n-a acceptat aceasta decît în 1958. Biserica are centrul administrativ în Kuopio, unde este și reședința Arhiepiscopului Kareliei și a toată Finlanda, Ioan, intronizat la 24 ianuarie 1988.

Arhiepiscopia de Sinai cuprinde de fapt o singură mînăstire, Sfînta Ecaterina, întemeiată de împăratul Justinian I (sec. VI), la picioarele Muntelui lui Moise. La început mînăstirea a fost dependentă de Patriarhul Ierusalimului, dar în 1575 a fost recunoscută ca autocefală de un sinod din Constantinopol, iar în 1782, şi de cele patru patriarhii vechi răsăritene. Stareţul mînăstirii Sfînta Ecaterina — Damianos — este în acelaşi timp arhiepiscop de Sinai, din 1973.

În ultimii ani, cîteva Biserici au reuşit să obţină un statut de autonomie sau de autocefalie, după o procedură necunoscută în istoria organizării Bisericilor locale. «Autocefalia» acestor Biserici este considerată de către restul Bisericilor Ortodoxe, în afară de Biserica-mamă care le-a acordat-o, ca avînd un caracter provizoriu, relativ. Este vorba de:

Biserica Ortodoxă în America. Majoritatea ortodocşilor din America, de diverse origini etnice şi limbă liturgică proprie, este cuprinsă în eparhii care se află sub jurisdicţia Bisericilor locale respective. Conducătorii acestor eparhii formează «Conferinţa permanentă a episcopilor canonici ortodocşi în America», al cărei preşedinte este Arhiepiscopul Iakovos — al Arhiepiscopiei Ortodoxe Greceşti. În 1970 Patriarhul Alexei al Moscovei acordă autocefalie «Mitropoliei Ortodoxe Ruse soborniceşti în America» («Mitropolia»), în jurul căreia s-au adunat unele eparhii şi parohii de alte identităţi naţionale, cu situaţie canonică încă nerecunoscută. Primatul acestei Biserici este Mitropolitul Teodosius, arhiepiscop de New-York.

Biserica Ortodoxă Japoneză. Ortodoxia a fost introdusă în Japonia, în 1860. La început, preoţii nativi au fost hirotoniţi de episcopii ruşi. După al doilea război mondial, Biserica Japoneză a depins de Mitropolia rusă autocefală din New York pînă în aprilie 1970, cînd a primit autonomia din partea Patriarhului de Moscova. Arhiepiscopul de Tokio, Teodosius, a fost instalat la 28 martie 1972.

Ortodocşii care se află în afara graniţelor Bisericilor locale tradiţionale, fie ca rezultat al misiunilor, fie prin emigraţie recentă (aşa-zisa «diaspora» ortodoxă), formează mai multe categorii: eparhii şi parohii cu statut canonic, care depind direct de Bisericile mame şi care sînt în comuniune cu toate Bisericile ortodoxe; grupuri autonome, unele nefiind recunoscute ca avînd o poziţie canonică; grupuri izolate de emigranţi care nu au comuniune cu nici o Biserică ortodoxă autocefală sau autonomă (de pildă, Biserica Rusă din exil).

Bibliografie: Articole de Zachary C. Xintaras, Milan Şesan, Iorgu Ivan, Pierre Kovalevsky, în vol. *Les Eglises Orthodoxes*, coll. «Le monde religieux», G. Pairault, Lezay, 1969; F. Dvornik, *The Legend of the Apostle Andrew and the Idea of Apostolicity in Byzantium*, Cambridge Harvard University Press, 1958; O. Clément, *L'Eglise Orthodoxe*, Presses Universitaires de France, Paris, 1961; George P. Fedotov, *The Russian Religious Mind*, 2 vol. Cambridge, 1966; George Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Hakkert, Amsterdam, 1964; Dimitri Obolensky, *Sts. Cyril and Methodius, Apostles of Slavs*, in «St. Vladimir's Seminary Quarterly», 7 (1963), p. 3—13; Idem, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500—1453*, Weidenfeld and Nicolson, Londra, 1971; Alexander Vasiliev, *History of the Byzantine Empire, 324—1453*, 2 vol. Madison, Wis., 1958; F. Dvornik, *Byzanti-*

ne *Missions among the Slavs*, Rutgers, University Press, New Brunswick, 1970; Vasil T. Istavridis, *Bibliography of the Church History (1453 to the present)*, în «Theologia», 48 (1977), nr. 2, p. 400—418; Donald Attwater, *The Christian Churches of the East*, 2 vol. Milwaukee, 1947—1948; T. E. Bird, *A Survey of Orthodoxy*, 1974, în «Diakonia», 10 (1975), nr. 2, p. 131—167; S. Bolshakoff, *Orthodox Missions Today*, în «International Review of Missions», 42 (1953), p. 275—284.

BISERICI ORTODOXE (Statistica credincioșilor).

Patriarhia ecumenică de Constantinopol (Istanbul): 20.000 în Turcia, 450.000 în insulele grecești, 1500 în Muntele Athos.

Patriarhia Alexandriei (Alexandria, Egipt): 10 000 în Egipt, 60 000 în alte țări.

Patriarhia Antiohiei (Damasc, Siria): 800 000, dintre care 500 000 în Orientul Mijlociu.

Patriarhia Ierusalimului (Ierusalim): 60 000 (inclusiv Arhiepiscopia autonomă din Sinai — Mînăstirea Sfînta Ecaterina).

Patriarhia Rusiei (Moscova, înființată în 1589): 50—70 milioane.

Patriarhia Serbiei (Belgrad, Serbia, înființată în 1920): 9 mil. din care 1 mil. în diaspora.

Patriarhia României (București, înființată în 1925): 17 milioane.

Patriarhia Bulgariei (Sofia, înființată în 1961): 6 milioane.

Patriarhia Georgiei (Tbilisi, recunoscută în 1990): 1 milion.

Biserica Greciei (Atena): 8 milioane.

Biserica Cyprului (Nicosia): 500 000.

Biserica Poloniei (Varșovia): 400 000.

Biserica Cehoslovaciei (Praga): 150 000.

Biserica Albaniei (Tirana): 250 000 în 1967.

Biserica Finlandei (Kuopio): 60 000.

Biserica Chinei: 60 000 în 1962.

Biserica Ortodoxă din America (New York, recunoscută ca autocefală de Patriarhia Moscovei în 1970):

Diaspora (dependentă de Bisericile de origine):

America de Nord — 5 milioane.
America de Sud — 600 000.
Europa — 700 000.
Australia — 250 000.

BISERICI ORTODOXE ORIENTALE (sau precalcedoniene): comunități de tendință monofizită, care s-au organizat separat, respingînd sinodul de la Calcedon (451). În atmosfera de la începutul secolului al V-lea, cînd dogma hristologică era expusă unor interpretări și formulări neortodoxe, Biserica Ortodoxă convoacă două sinoade ecumenice: în 431, cînd condamnă nestorianismul și astfel ia ființă Biserica Siriană, și în 451, cînd condamnă monofizismul. Astfel, Bisericile din: Armenia, Siria (iacobită), Egipt (coptă), Etiopia și India, adică din ținuturile de la marginea imperiului bizantin, s-au despărțit de cei ce au acceptat dogma de la Calcedon, considerați a fi «partizani ai împăratului». O serie de caracteristici sînt comune acestor Biserici: opoziția lor față de dominația imperiului bizantin, dorința de autonomie bisericească, simbioza cu cultura și limba nativă, indigenizarea cultului.

Biserica Coptă (copt înseamnă «vechi egiptean») are la origine grupul de ortodocși egipteni condus de Patriarhul Alexandriei, Dioscur I, care a susținut monofizismul la Calcedon (451) și care s-a separat de grupul melkit (*melkit* înseamnă «partizan al împăratului») format din greci ortodocși care au acceptat dogma de la Calcedon. Cu toate că s-a încercat o reunificare a acestora, în 520, în jurul monofizismului moderat formulat de Sever de Antiohia (512—538), din anul 542 copții se reorganizează autonom ca

grup anticalcedonian, datorită influenţei lui Iacov Baradai, episcop de Edessa (541—578). Cu timpul, Biserica coptă s-a detaşat definitiv atît de Roma cît şi de Bizanţ, iar cucerirea arabă din 642 a favorizat această autonomie. În viaţa acestei Biserici monahismul a jucat un mare rol. Sf. Antonie, în 285, iar Sf. Pahomie, în 317, inaugurează monahismul cenobitic în Egipt. Calendarul copt începe în AD 284. Deoarece originea acestei Biserici este pusă în legătură cu şederea evanghelistului Marcu la Alexandria, conducătorul Bisericii poartă titlul de «papă al Alexandriei şi patriarh al scaunului sfîntului Marcu». Centrul Bisericii se află la Cairo. Papa Shenuda III a fost întronizat în noiembrie 1971.

Biserica Siriană provine din vechea patriarhie a Antiohiei, de care s-a separat după 451. Are la origine o minoritate monofizită din Siria, care se grupează independent sub patriarhul Antiohiei, Petru, în 455. Este cunoscută sub numele de «siro-iacobită», după episcopul Iacob Baradeus de Edessa, care a jucat un rol important în organizarea ei, către anul 540. După expulzarea ei din Antiohia (cucerită de arabi în 638), Biserica îşi mută centrul la Mardin (Turcia), apoi la Homs (Siria), iar din 1959, la Damasc. Sirienii necalcedoneni săvîrşesc liturghia sfîntului Iacov, în siriacă. Din 878, patriarhii siro-iacobiţi poartă numele de Ignatius. Actualul patriarh este Mar Ignatius Iacob al III-lea, cu reşedinţa la Damasc.

Biserica Siriană (de Malabar) din India are o istorie comună cu Biserica siriană-iacobită, dar este o Biserică autonomă şi autocefală, din 1912, cînd Patriarhul Abdul Massiah al Antiohiei a stabilit în India un patriarhat independent. Conducătorul acestei Biserici este catolicosul Baselius Marthoma Mathews, cu centrul la Kottayam (Kerala, India).

Biserica Armeană Apostolică. Creştinismul a pătruns în Armenia încă din vremea apostolilor şi devine religie oficială la începutul secolului al IV-lea datorită lui Grigorie Luminătorul, care converteşte pe regele Tiridat (288 sau 301). În 392—405, călugărul Mesrop creează alfabetul armean şi traduce Biblia. În 520, Biserica Armeană acceptă hristologia lui Severus de Antiohia, pentru a deveni autonomă faţă de Cezareea Capadociei şi de Antiohia, care se găseau sub influenţa bizantină. Încă de timpuriu, Biserica armeană are propria ei cultură, limbă şi alfabet (inventat de Mesrop Mashtotz). Centrul istoric, naţional şi spiritual al tuturor armenilor este Etchmiadzin (Armenia). În decursul istoriei, s-au organizat alte centre pentru armenii din diaspora: în 622, patriarhatul de Ierusalim, pentru armenii din Iordania şi Palestina; în 1295 se stabileşte catolicosatul de Sis în Cilicia, pentru cei din Liban; în 1461, patriarhatul de Constantinopol, pentru cei din Turcia.

În prezent există două «catolicosate»: de Etchmiadzin, în Armenia, condus de patriarhul-catolicos Vasken I «al tuturor armenilor»; de Cilicia, în Antelias, Beirut, condus de catolicosul Karekin II, pentru armenii din Liban, Siria, Cipru şi o parte din diaspora.

Biserica Etiopiană. Etiopia a fost încreştinată de către sirieni la începutul secolului al IV-lea, prin misiunea lui Frumentios, cel dintîi episcop etiopian, consacrat de patriarhul Atanasie al Alexandriei, pen-

tru vechea ei capitală, Axum. În secolul al VIII-lea se izolează definitiv de imperiul bizantin şi acceptă hristologia precalcedoniană. Secole întregi, pînă în 1951, episcopii şi preoţii erau hirotoniţi şi trimişi de patriarhul copt de Alexandria. În 1958, devine patriarhie autocefală. După revoluţia din februarie 1974 şi depunerea fostului patriarh, Theofilos, de către Sinod în februarie 1976, în august acelaşi an a fost întronizat, ca al treilea patriarh al Bisericii Etiopiene, Abuna Tekle Haimanot, care are reşedinţa în Addis Ababa. După o scurtă păstorire, patriarhul Mercurios a fost suspendat şi înlocuit cu patriarhul Paul în iunie 1992.

Biserica asiriană a Orientului (caldeană sau nestoriană). Biserica poartă numele regiunii (imperiul persan, la răsărit de Eufrat) în care s-au refugiat creştinii nestorieni, persecutaţi în imperiul roman. Biserica se declară independentă faţă de Antiohia, în 424, avînd centrul la Seleucia-Ctesiphon, iar în 486 aderă la doctrina lui Nestorie. În secolele VI—VIII, Biserica asiriană desfăşoară, în India şi China, una din cele mai vaste activităţi misionare cunoscute în istorie. În 632 Mohamed moare, iar în 636 adepţii lui cuceresc Mesopotamia. Biserica originară din Mesopotamia a fost distrusă de Tamerlan în 1360. Adepţii acestei Biserici sînt răspîndiţi în Irak, Iran, Siria şi Liban, folosesc liturghii de inspiraţie nestoriană, alcătuite înainte de 431, în vechea siriacă. Catolicosul-patriarh din Iran este Mar Dinkha IV.

Denumirea de *Biserica greacă melkită* este folosită acum pentru comunităţile catolice de rit bizantin (uniate), care au acceptat în 1724 unirea cu Roma (după 451 şi chiar după 1054, toţi creştinii ortodocşi, din Apus şi Răsărit, erau numiţi «melkiţi», în sensul de adepţi ai sinodului de la Calcedon). Cei mai mulţi melkiţi sînt azi arabi, sub conducerea patriarhului Maximos V Hakim (Liban). De asemenea, *Biserica maronită catolică* se referă la grupul întemeiat de un călugăr, Maron (sec. V), care şi-a însuşit doctrina monotelită, respingînd sinodul de la Constantinopol (681) şi care, sub presiunea cruciaţilor latini, s-a unit cu Biserica Apuseană, în 1445. Maroniţii sînt catolici de rit antiohian (Liban).

Bisericile Ortodoxe — Orientale, sau precalcedoniene, s-au angajat în ultimele decenii într-o mişcare de apropiere între ele însele, cum şi între ele şi Bisericile Ortodoxe Răsăritene. Cea dintîi întîlnire panorientală a avut loc la Addis Ababa (8 ian. 1965), unde s-a decis formarea unei comisii permanente de coordonare, care s-a reunit în anii următori. Din iniţiativa Consiliului E umenic al Bisericilor, o serie de consultaţii neoficiale între teologi ortodocşi şi orientali au fost organizate la: Aarhus, 1964; Bristol, 1967; Geneva, 1970; Addis Ababa, 1971. În cursul acestor discuţii, teologii au redescoperit marele fond comun hristologic pe care se poate reconstitui unitatea între cele două comuniuni de Biserici răsăritene. La 10 mai 1973, papa Paul al VI-lea şi papa Shenuda al III-lea (al Bisericii Copte) au semnat o declaraţie comună în care afirmă că Bisericile lor au în comun acelaşi fond tradiţional de credinţă. La 19 noiembrie, un acord semnat de conducătorii bisericeşti din Orientul mijlociu vorbeşte de «comuniunea» profundă de credinţă între Bisericile orientale.

Bibliografie: Aziz Atiya, *A History of Eastern Christianity*, Mowbrays, London, 1978; I. M. Hornus, *Introduction aux Eglises Orientales*, în «Foi et Vie», 1 (1974), p. 1—93; N. A. Horner, *Rediscovering Christianity where it began*, Heidelber Press, Beirut, 1974; Iris Habib el Masri, *The story of the Copts*, Midle East Council of churches, Dar El Alam El Arabi, Cairo, 1978; Wilhelm de Vries, «*Die Getrennten Kirchen des Ostens*», în A. Algermissen, *Konfesionskunde*, Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn, 1966, pp. 79—147; Ene Braniște, *Cultul Bisericilor creștine vechi din Orient*, în «Ortodoxia», XVII (1965) nr. 1, p. 83—131; Nicolae Necula, *Doctrina și viața religioasă a Bisericii Copte reflectate în textele ei liturgice* (teză de doctorat), în «Ortodoxia», XXVIII (1976), nr. 3—4, p. 473—606; Zareh Baronian, *Liturghia Bisericii Armene în cadrul liturghiilor celorlalte rituri liturgice răsăritene* (teză de doctorat), extras din «Ortodoxia», XXVII (1975), nr. 1; Vasile Costin, *Cultul copt în raport cu cultul Bisericii Ortodoxe* (în greacă), Atena, 1972, Timotei Seviciu, *Puncte de contact între hristologia Calcedoniană și cea necalcedoniană, în perspectiva doctrinei lui Chiril de Alexandria*, in «Ortodoxia», XLI (1989), nr. 4, p. 7—19.

BLASFEMIE — hulă, defăimare, insultă. În Vechiul Testament, defăimarea numelui lui Dumnezeu este un păcat comun («Numele Meu este continuu defăimat» (Isaia 52, 5; Rom. 12, 24), de aceea e ceva grav. Cel ce hulește pe Dumnezeu este scos afară din cetate și lapidat (Levitic 24, 14—16). La fel și în Noul Testament, cel ce hulește este vinovat de anatema (1 Tim. 1, 20) și de osînda veșnică (Marcu 3, 29). Iisus a fost acuzat de blasfemie, deoarece ierta păcatele cu puterea lui Dumnezeu (Matei 9, 3) și se proclama Fiul lui Dumnezeu (Ioan 10, 31—36). El a fost hulit pe cruce, tocmai atunci cînd purta asupra Lui insultele oamenilor (Marcu 15, 29). Hula împotriva Duhului Sfînt este un păcat grav, fiindcă înseamnă revoltă împotriva celui ce iartă păcatele: «Orice hulă se va ierta oamenilor, dar hula împotriva Duhului nu se va ierta» (Matei 12, 31). Totuși, Pavel, care mai înainte hulea, după convertire a fost iertat (1 Tim. 1, 13).

Înainte de venirea lui Iisus, Satana n-a încercat să blasfemieze pe Dumnezeu, deoarece nu știa încă de condamnarea sa (Irineu, *Contra hereziilor*, C.V., XXVI, 2).

BOGOMILISM: sectă dualistă organizată de un oarecare *Bogomil* (către jumătatea secolului al IX-lea) în Bulgaria, de unde se răspîndește în Balcani, în secolul al XII-lea, și în Europa apuseană, la sfîrșitul secolului al XIV-lea. *Bogomilii* sînt urmașii «pavlicienilor», mișcare de origine maniheistă, care apare în partea de răsărit (Armenia) a imperiului bizantin, după 650, sub conducerea unui sirian, Constantin. Conducerea mișcării își asociază numele cu apostolul Pavel și discipolii acestuia, ei considerînd ca inspirate numai Evangheliile și epistolele pauline, restul canonului biblic fiind respins. Pentru pavlicieni, Iisus era un înger trimis să salveze sufletele oamenilor din lumea fizică creată de un dumnezeu rău, despre care dă mărturie Vechiul Testament. Același spirit rău a creat Tainele, preoția, icoanele, autoritatea bisericească și civilă. Persecutați de împărăteasa Teodora în cursul controversei iconoclaste, secta ia forma unei organizații militare. Împărații bizantini i-au deportat în Balcani, ca să apere imperiul contra slavilor și bulgarilor.

Aici, mişcarea este reorganizată de *Bogomil*, care învaţă că la originea răului stă Cain, născut din Eva, şi Satanael, acesta fiind cel dintîi fiu al lui Dumnezeu, expulzat din ceruri din cauza mîndriei. Dumnezeu a trimis însă pe al doilea fiu al Său, Logos, ca să scoată omenirea de sub dominaţia lui Satanael. Cu toate că Logosul întrupat este ucis de Satanael, totuşi trupul lui spiritual a înviat şi s-a înălţat la ceruri. Astfel, Satanael a fost învins. *Bogomilii* practică un ascetism sever, respingînd căsătoria, consumul cărnii şi vinului. De asemenea, resping botezul şi Euharistia, considerîndu-le rituri satanice, întrucît ele folosesc elemente materiale. După distrugerea imperiului bulgar de către turci, în 1393, secta *bogomililor* dispare. Se crede că urmaşii lor sînt «catarii» şi «albigenzii», care s-au stabilit în Italia şi, respectiv, în Franţa, (Languedoc).

Bibliografie: Fernard Niel, *Albigeois et Cathares*, Presses Universitaires de France (coll. «Que sais-je ?»), Paris, 1955, p. 37—44; Milan Şesan, *Istoria bisericească universală*, vol. I. ed. cit., p. 296—297.

BOTEZ [gr. baptisma, lat. baptisbaptismum — afundare]: «Baia naşterii celei de a doua» (Tit 3, 5), actul naşterii în Dumnezeu (theogenesia — In 3, 3—5), semnul iluminării spirituale şi afundării în misterul lui Hristos (Gal. 3, 27). *Botezul* este una din Tainele instituite direct de Iisus (Mt. 28, 18—19) şi practicate de apostoli (Fapte 2, 38; 10, 48), ca fiind actul de iniţiere în istoria mîntuirii (Mt. 3, 11), de intrare în Biserică (Ef. 5, 26), de imitare sacramentală a morţii lui Iisus (Mt. 20, 22—23; Lc. 12, 50): «Noi deci, prin *botezul* — afundarea — în moartea Lui, am fost îngropaţi împreună cu El, pentru ca, după cum Hristos a înviat din morţi, prin slava Tatălui, tot aşa şi noi să trăim o viaţă nouă» (Rom. 6, 4). Epistola către Romani vorbeşte de două aspecte esenţiale ale *botezului*: a) «moarte asemănătoare cu a Lui», adică lepădarea umanităţii negative prin ştergerea consecinţelor păcatului care se află în naşterea după trup a omului (Rom. 6, 12—14); b) «înviere asemănătoare cu a Lui», adică asumarea unei umanităţi pozitive sau renaşterea «prin înnoirea Duhului Sfînt» (Tit 3, 5), prin care se recîştigă libertatea de a intra în comuniunea lui Dumnezeu.

Rînduiala *botezului* este de fapt rînduiala iniţierii în creştinism şi primirii a celui ce crede într-o comunitate creştină, care este Biserica. Ea cuprinde:

a) pregătirea prin post, o reminiscenţă a *botezului* pocăinţei (In 1, 26), condiţia de a accepta «calea» cea nouă. (Practica postului înainte de *botez* este amintită de *Didahie* II, 7).

b) Lepădările sau renunţarea la omul cel vechi (Col. 3, 9), prin exorcizarea forţelor diabolice care s-au cuibărit, de la cădere, în firea omenească (I Pt. 5, 8—14).

c) Mărturisirea credinţei adevărate (Simbolul credinţei).

d) Afundarea de trei ori în apa sfinţită a *botezului*, act sacramental de asumare personală a crucii şi învierii lui Hristos, simbol al «trecerii» (pasha) de la o existenţă după trup, spre stricăciune, la naşterea după Duh, spre nemurire. Trecerea lui Hristos către Tatăl — paştele Său — a fost prefigurat de trecerea evreilor prin Marea Roşie, scăpînd astfel de robia egiptenilor (I Cor. 10, 1—2). Botezul aminteşte de

eliberarea de păcat prin afundarea în apă.

e) Invocarea numelui Sfintei Treimi de către celebrant, prin care cel nou *botezat* este restaurat «după chipul și asemănarea» lui Dumnezeu, Treimea cea de o ființă și nedespărțită.

f) Urmează Taina ungerii cu Sfîntul Mir, în care cel *botezat* primește pecetea darului Sfîntului Duh (Fapte 8, 15—17). (v. MIRUNGERE).

Botezul se face înainte de Liturghie, în pronaos, după care copilul *botezat* ia parte la liturghie ca nou membru al comunității, iar la sfîrșitul ei i se dă Taina împărtășaniei, ca semn vizibil al apartenenței sale la acea comunitate.

Potrivit canonului 47 apostolic, numai episcopul și preotul au calitatea de a *boteza*. Totuși, canonul 43 al Sinodului VI ecumenic permite oricărui creștin să *boteze*, în caz de necesitate și de urgență, dar acest *botez* trebuie să fie completat cu Taina mirungerii și a împărtășaniei (Sfîntul Vasile, canonul 1).

În Faptele Apostolilor se vorbește de botezul familiilor, inclusiv copii (Fapte 10, 24—48 ; 16, 15, 33 ; I Cor. 1, 16), pe temeiul credinței părinților. Deși copiii n-au păcat personal și nu pot mărturisi în mod voluntar credința lor, totuși, prin actul conceperii lor, ei împărtășesc starea comună a firii umane nesfințite. Ei sînt *botezați* deci spre «iertarea păcatelor» (canonul 121 al Sinodului din Cartagina, care respinge ideea lui Pelagius, potrivit căreia copiii n-au moștenit păcatul originar, acesta fiind o alegere a voinței libere, nu un act al naturii). Copilul datorează zămislirea sa la două persoane, de aceea fătul avînd trupul și sufletul său propriu, nefiind o simplă parte din mamă, sau din tată, se *botează* separat de aceștia (canonul 6 al Sinodului din Neocezareea, 315).

Al doilea *botez* sau *rebotezul* este interzis ortodocșilor, deoarece Iisus Hristos «a adus o singură jertfă pentru păcate» (Evr. 10, 12), odată pentru totdeauna (Evr. 10, 10). Totuși copiii să fie *rebotezați* dacă nu se știe cine i-a *botezat* (can. 94 — Sinodul al VI-lea ecumenic). *Botezul* ereticilor și schismaticilor este respins în general, pe temeiul că există un singur *botez*, o singură credință și o singură Biserică (Ef. 4, 4—5). Tradiția a dat o mare atenție principiului după care mărturisirea credinței precede Taina (în cazul copiilor, mărturisirea nașilor este esențială), cum și invocării numelui Sfintei Treimi (din această cauză sfîntul Atanasie nu acceptă botezul arienilor). Este adevărat că tradiția canonică face distincție între eretici care trebuie să fie *botezați* pentru a fi primiți în Biserică (can. 46 apostolic, can 19 — Sinodul I ecumenic, can. 7 — Sinodul al II-lea ecumenic, can. 95 — Sinodul al VI-lea ecumenic) și eretici al căror *botez* poate fi acceptat pe temeiul iconomiei (can. 2, Sinodul al VI-lea ecumenic). Totuși, acolo unde credința adevărată este absentă și se împlinește numai ritualul exterior, eficacitatea acestui *botez* este pusă la îndoială.

Iisus Hristos a fost *botezat* de către Ioan nu pentru că avea nevoie de pocăință, ci pentru a «împlini toată dreptatea» (Mt. 3, 15), adică pentru a asuma pînă la capăt condiția umană, pînă la coborîrea în acest «mormînt lichid» care este lumea suferinței și a morții. Deși Iisus S-a născut fără de păcat și în mod liber, El transformă viața Sa într-o permanentă kenoză, o micșorare voluntară de a asuma pentru noi tot ce este al nostru. În același timp,

prin *botezul* Său, care preînchipuie moartea și învierea Sa (Lc. 12, 50). El recreează întreg universul prin regenerarea energiei cosmice primordiale, al cărui simbol este apa. «El S-a născut și a fost *botezat* ca să curățească apa prin patima Sa», spune sfîntul Ignatie *(Scrisoarea către Efeseni*, XVIII, 2, în trad. cit., p. 75).

Prefigurat în Vechiul Testament (Ier. 2, 13), *botezul* devine Taina creștină prin excelență, înlocuind spălările rituale introduse de iudei (Mc. 7, 3—8). În jurul *botezului* se va dezvolta o teologie sacramentală timpurie, așa cum se vede, de pildă, în Scrisorile lui Ignatie de Antiohia *(Către Smirneni* IX, 1; *Către Policarp* VI, 2, în trad. cit., p. 141 și 153), în *Epistola lui Barnaba*, 11 (trad. cit., p. 208—209), în *Didahia*, II, 7 (trad. cit., p. 230—231). *Botezul* va căpăta o importanță misionară și educativă extraordinară în perioada în care creștinismul, devenind religie legală în 313, a organizat pregătirea candidaților la *botez* (catehumenatul), așa cum reiese din primele cateheze despre Tainele de inițiere *(Catehezele mistagogice* 1 și 2, în trad. cit., p. 53—63), ținute de sfîntul Chiril († 386) în Ierusalim, la mijlocul secolului al IV-lea. El subliniază ideea că *botezul* este numit «apa mîntuirii» și este, în același timp, mormînt și maică, moarte și naștere, prin imitarea și participarea tainică la moartea și învierea lui Hristos. Tradiția a recunoscut jertfa martirilor ca botez: «Unii, în luptele (susținute) pentru dreapta credință, întrucît au suportat moartea pentru Hristos, cu adevărat și nu prin imitare, n-au avut nevoie, pentru a se mîntui, de simbolismul apei. Pentru că au fost botezați în sîngele propriu» (Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfînt*, XV, trad. rom. p. 51). Marcu Ascetul și Diadoh al Foticeii (cca 400—486), în controversa cu mesalianismul (erezie ascetică apărută în Siria la sfîrșitul secolului al IV-lea, care susține că harul și păcatul coexistă în suflet și după *botez*), susțin prezența exclusivă și definitivă a harului care se manifestă în mod conștient pe măsura creșterii spirituale prin virtuți.

«Credința și botezul sînt două condiții ale mîntuirii și sînt legate, de nedespărțit, una de alta. Pe de o parte, credința se desăvîrșește prin botez; iar pe de altă parte, botezul se întemeiază pe credință; ambele sînt depline (prin invocarea) aceloraşi nume. Pentru că după cum credem în Tatăl și în Fiul și în Sfîntul Duh, la fel ne și botezăm în numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh. Mărturisirea precede credința, care duce la mîntuire, însă botezul, cel ce pecetluiește asentimentul nostru, îl urmează de aproape» (Vasile cel Mare, *Despre Sfîntul Duh*, XII, trad. rom., p. 43).

Bibliografie: Liviu Streza, *Botezul în diferite rituri liturgice creștine*, în «Ortodoxia», nr. 1 și 2/1985, p. 17—187 și 234—345; Ion Bria, *Harul Botezului și viața duhovnicească*, în «Glasul Bisericii», nr. 11—12/1960, p. 935—944.

C

CALEA (sau Evlavia) : Cea dintîi expunere asupra viețuirii creștine, *Didahia*, vorbește de cele două căi : «Sînt două căi : una a vieții și alta a morții ; și este mare deosebire între cele două căi» (1, 1). «Fiecare stă la mijlocul acestor două căi, adică a dreptății și a păcatului ; și-și alege pe care o vrea și pe aceasta înaintează» (Petru Damaschin, *Învățături duhovnicești*, în Filoc. vol. 5, p. 34). Viețuirea sau morala creștină, numită în scrierile apostolice *calea* (Fapte 9, 2 ; 16, 17 ; 18, 25—26) și *calea vieții (Didahia* 1, 1—2), iar în literatura patristică *evlavie* (evsebia) (Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfînt*, I, 2 ; Petru Damaschin, *op. cit.*, Filoc. vol. 5, p. 60), are la bază anumite doctrine de credință și afirmații teologice.

Legea a fost «dată», dar harul și adevărul «au venit» (Ioan 1, 17). Aceasta înseamnă că Dătătorul însuși a venit cu darul Său. În predica Sa de pe munte, Dumnezeu-Cuvîntul descrie calea vieții nu ca un învățător de porunci, ci ca cel ce este în Sine Calea, Adevărul și Viața. El este, cum spun asceții, *loc* al celor ce aleargă spre El și calea alergării. Morala este fixată în Fiul care dă mărturie personală înaintea oamenilor de iubirea lui Dumnezeu. De aici, și frumusețea interioară a poruncilor evanghelice ; de aici, imposibilitatea de a separa lupta de cunună, pentru că în ambele se află Hristos, conducătorul luptei celor ce se luptă și cununa celor ce biruiesc.

Evanghelia lui Hristos este împlinirea Legii (Matei 5, 17). Iisus nu face doar o altă expunere și o interpretare autentică a Legii, ci descoperă noile valori ale împărăției lui Dumnezeu (Matei 13, 52), necunoscute în Vechiul Testament. Fericirile nu sînt o altă versiune a Decalogului. Noutatea Evangheliei stă în faptul că nu se limitează la respingerea păcatelor, ci ia în considerare, ca motiv exclusiv al faptelor, iubirea față de Dumnezeu și față de aproapele. Dar aceasta nu în sens general, ci în sens particular. De aceea, morala nu vorbește de fapte în general, ci în mod specific : «Fericiți cei milostivi».

Viața în numele Evangheliei (1 Cor. 9, 23) are integritatea și coerența ei, care nu permit să se țină împreună atitudini care se exclud, de pildă idolatria și adorarea lui Dumnezeu (1 Cor. 10, 20—21), nici să se separe interioritatea și exterioritatea. După cum există o «înlănțuire» a patimilor care trebuie să fie desfăcută, tot așa există o înaintare pe treptele virtuților, care se desfășoară ca o scară (Petru Damaschin, *Învățături duhovnicești*, Filoc. rom., vol. 5, p. 51). Virtuțile se aseamănă cu scara lui Iacov, nu în sensul că se săvîrșesc una *după* alta, ci că ele toate stau împreună.

Apoi, legea veche a oprit nedreptatea ce se manifestă prin fapte rele

(«Să nu ucizi»). Legea nouă oprește nu numai fapta rea, ci chiar gîndul care stă la originea faptei. Ea cere ca păcatul să fie scos din însăși *voința* de a-l face: de pildă, mînia împotriva semenului. «De voiește cineva, să-Mi urmeze Mie» (Marcu 8, 34—35). Iar a *urma* înseamnă a nu privi contra lui Dumnezeu. Evanghelia insistă asupra unității în bine, între interior și exterior, între partea ascunsă și cea arătată.

Legea nu a creat păcatul pe care l-a arătat. Păcatul nu a luat ființă prin Lege. Prin Lege s-a făcut cunoscut, de aceea ea a avut un rol de «pedagog». Dar Legea a fost călăuză în așteptarea lui Hristos. După venirea credinței, creștinii nu mai sînt supuși «pedagogului» (Gal. 3, 29—35).

«Cel ce are poruncile Mele și le păzește, acela mă iubește... Dacă cineva mă iubește, va păzi cuvintul Meu» (Ioan 14, 21 și 23). Aceste texte ale Evangheliei după Ioan subliniază cel mai bine elementul constitutiv, propriu, al moralei creștine, anume legătura dintre poruncile evanghelice și iubirea lui Dumnezeu. Pe de o parte, respectarea formală a poruncilor, o morală legalistă care se limitează la a nu face rău aproapelui, este depășită de Evanghelia iubirii. Dumnezeu ne-a mîntuit din *cauza iubirii* Sale față de noi; Creștinul păzește poruncile din cauza iubirii față de Dumnezeu. Faptele creștine sînt fapte ale iubirii. Dumnezeu răsplătește pe măsura iubirii și smereniei (Marcu 9, 35). Pe de altă parte, nici o pietate spiritualizată, fără realizarea concretă a poruncilor, nu este o pietate evaghelică. Faptele sînt instrumentele iubirii. În fond, nu fapta în sine se caută, ci cel ce o face și prin ce o face și pentru ce o face. Tocmai de aceea faptele capătă un aspect personal, așa de pozitiv încît identitatea creștinului nu poate să fie definită fără manifestările și acțiunile sale. Faptele lui îl vor însoți, ca parte din personalitatea lui, în veacul viitor.

Pentru Părinții răsăriteni (d.p. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste* I, 3) iubirea este culmea în care se concentrează toate virtuțile evanghelice. Ea este cauza pietății. Ea este prezentă și activă în toate virtuțile. Iubirea este cea mai înaltă, dar și cea mai accesibilă «rațiune» a lui Dumnezeu cel viu. Iconomia și pedagogia divină, în istorie, sînt conduse și antrenate de iubire. Sfințenia este numită «Calea împărătească» (cf. Numeri 20, 17).

Bibliografie: *Învățătură a celor Doisprezece Apostoli*, în «Scrierile Părinților Apostolici» (trad. D. Fecioru), EIB, București 1979, p. 25—45; Ilie Moldovan, *Învățătura ortodoxă despre dreptate și rolul ei în realizarea ordinei morale*, în «Ortodoxia», XLI (1989), nr. 2, p. 57—86.

CALCEDON [Dogma hristologică de la...]. Al IV-lea Sinod ecumenic, care s-a ținut în 451 la Calcedon, oraș în Bitinia, în apropierea Constantinopolului, la convocarea împăratului Marcian (450—457), în prezența a cca. 350 de episcopi și a 4 legați papali, dorind să reafirme crezul niceoconstantinopolitan, este confruntat cu problema interpretării corecte a doctrinei hristologice, în fața a două mari erezii: monofizismul și nestorianismul (v. EREZII HRISTOLOGICE). Condamnînd învățătura lui Eutihie, monah din Constantinopol, care susținea că, după unirea ipostatică, Hristos are numai o singură fire (monos physis), cea dumnezeiască, sinodul a-

firmă că Iisus Hristos este om adevărat, de o ființă (v. HOMOOUSIOS) cu oamenii după umanitate. El are suflet rațional și trup născut din Fecioara Maria, «intru toate după asemănarea noastră, afară de păcat» (Evr. 4, 15). Condamnînd nestorianismul, sinodul afirmă că Hristos este cunoscut în două firi (dio physein), fiind Dumnezeu adevărat și om adevărat, dar nu în două persoane (prosopa). El este într-adevăr unul, subiectul Său fiind însuși ipostasul Cuvîntului lui Dumnezeu cel veșnic. Astfel, Cuvîntul lui Dumnezeu, Unul-născut, este recunoscut în două naturi (dio physein) unite în mod ipostatic, fără amestecarea firilor (asinkitos), fără schimbarea lor (atreptos), fără împărțirea lor în două categorii (adiairetos), fără separarea lor (achoristos), într-o singură persoană (prosopon) și ipostas (hypostasis).

Hristologia de la *Calcedon* constituie un pas decisiv în dezvoltarea teologiei creștine la nivel universal, cele trei mari școli de teologie ale timpului — Alexandria, Antiohia și Roma — fiind reprezentate și în deplin acord.

Calcedonul folosește «hypostasis» în sens de persoană (sau de personalitate), de subiect în care subzistă naturile unite, nu în sensul de substanță, cum este folosit de Niceea. Ipostasul este divin și unic, este însăși persoana Fiului, nu eu-ul uman, cum afirma teologia antiohiană. «Phisis» arată substanța, realitatea sau natura, deci diferența. Proprietățile (idiotétos) fiecărei naturi se păstrează și concurg într-o persoană. Sinodul acceptă cele 12 anatematisme ale sfîntului Chiril, depune pe patriarhul Dioscur al Alexandriei, care la Sinodul de la Efes din 449 reabilitase cu forța pe Eutihie. Sinodul a adoptat un decret prin care confirmă crezul de la Niceea, inclusiv noua formulă hristologică (și nu cea pe care papa Leon I o sugerase într-o scrisoare către episcopul Flavian).

Prin canonul 28, sinodul recunoaște Constantinopolului, «noua Romă», aceleași privilegii ca scaunului de Roma, avînd al doilea rang după Roma, în ordinea Bisericilor, așa cum de altfel hotărîse Sinodul al II-lea ecumenic (Constantinopol, 381), în canonul 2. De asemenea, sinodul înălță scaunul de Ierusalim la treapta de patriarhie. (v. PENTARHIE).

Bibliografie: Francis Dvornik, *Histoire des Conciles*, Editions du Seuil, Paris, 1962; René Metz, *Histoire des conciles*, Presses universitaires de France, Paris, 1968; K. Sarkissian, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, New York, ed. 2, 1975; D. Stăniloae, *Hristologia sinoadelor*, în «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 4, p. 573—580; Timotei Traian Seviciu, *Doctrina hristologică a Sf. Chiril al Alexandriei*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1973, p. 18—39; Mitrop. Methodios de Aksum, *The Christology of the Ecumenical Synods*, în «Ekklesiastikos Pharos», 58 (1976), 148—163; René Marlé, *Chalcedoine réinterrogé*, în «Revue de Sciences Religieuses», 65 (1977), p. 15—44; Teodor M. Popescu, *Importanța istorică a Sinodului al IV-lea ecumenic*, în «Ortodoxia», III (1951), nr. 2—3, p. 188—294; I. Rămureanu, *Evenimentele istorice înainte și după Sinodul de la Calcedon*, în «Studii Teologice» XXII (1970), nr. 3—4, p. 179—211.

CANON [gr. kanon — măsură, regulă, lege]: are mai multe înțelesuri: 1. *Canonul* Sfintei Scripturi, adică lista cărților acceptate de Biserică ca fiind scrise sub inspirația Duhului Sfînt și cuprinzînd revelația dumnezeiască. Dacă inspirația cărților *canonice* este o învățătură

descoperită chiar în Sfînta Scriptură (II Tim. 3, 16), introducerea și menținerea acestor cărți în *canon*, precum și numărul lor, au fost stabilite de Tradiție (v. BIBLIE). *Canonul* Vechiului Testament s-a format definitiv la sfîrșitul secolului I, în cadrul sinagogii iudaice, de unde l-a preluat Biserica Creștină. Biserica primară a ales *canonul* alexandrin sau Septuaginta, care cuprinde 39 de cărți împărțite după cuprinsul lor. Cărțile istorice: Facerea, Ieșirea, Leviticul, Numerii, Deuteronomul, Iosua Navi, Judecători, Rut, I Regi, II Regi, III Regi, IV Regi, I Cronici, II Cronici, Ezdra I, Neemia (Ezdra II), Estera; cărțile didactice: Psalmii, Iov, Proverbele lui Solomon, Ecleziastul, Cîntarea Cîntărilor; cărțile profetice: Isaia, Ieremia, Iezechiel, Daniel, Plîngerile lui Ieremia (profeții mari); și Avdie, Ioil, Iona, Amos, Osea, Miheea, Naum, Sofonie, Avacum, Agheu, Zaharia și Maleahi (profeții mici). În afară de aceste cărți inspirate și *canonice*, care se găsesc în Biblia ebraică, Biblia creștină (sau Septuaginta) consideră ca bune de citit și folositoare de suflet pentru credincioși alte zece cărți care s-au păstrat în Sfînta Scriptură împreună cu cele *canonice* și care sînt folosite în cult: Iudit, Ezdra III, I Macabei, II Macabei, III Macabei, Tobit, Înțelepciunea lui Isus Sirah, Înțelepciunea lui Solomon, Epistola lui Ieremia, Baruh.

La un moment dat, către anul 150, Biserica a fixat un *canon* al scrierilor care cuprind Evanghelia lui Iisus Hristos, propovăduită de apostoli, și care formează Noul Testament. Într-o scrisoare de Paști, din anul 367, Atanasie face lista cu cele 27 de cărți pe care Biserica creștină le acceptă și le recunoaște ca inspirate *și canonice*: cele patru Evanghelii: după Matei, după Marcu, după Luca și după Ioan; epistolele pauline: Romani, I și II Corinteni, Galateni, Efeseni, Filipeni, Coloseni, I și II Tesaloniceni, I și II Timotei, Tit, Filimon, Epistola către Evrei; epistolele sobornicești: Iacov I și II Petru, I, II și III Ioan, Iuda, Apocalipsa.

2. *Canoanele* bisericești, adică norme și reguli privind etica creștină, cultul, disciplina clerului, monahismul, organizarea și jurisdicția bisericească, promulgate de sinoade ecumenice sau locale, sau recomandate de Părinții Bisericii. În general, *canoanele* reprezintă legislația bisericească ce formează obiectul dreptului *canonic*. În afară de dogme (v. DOGMĂ), care constituie obiectul credinței și care indică bornele Tradiției avînd caracter de definiții (oros = finis), există *canoanele*, adică reguli enunțate de autoritatea bisericească în materie de disciplină, cult și organizare aplicabile la situații specifice și valabile pentru un scop determinat. Dacă scopul pentru care ele au fost date n-a fost atins, atunci *Canoanele* pot fi revizuite și chiar înlocuite.

Biserica are nu numai misiunea de a îndruma disciplina clerului și viața pastorală a laicilor, ci și responsabilitatea de a se pronunța în diverse situații și momente (Fapte 15, 26—29; I Tim. 3, 15). Exercitînd această autoritate, Biserica aplică iconomia (v. ICONOMIE), adică folosește *canoanele* în funcție de condițiile și necesitățile ei pastorale. Deși există *canoane* particulare, tradiția *canonică* ortodoxă a fost elaborată în mod sinodal. *Canoanele* se referă la: post, cultul icoanelor, al sfinților, Paști, căsătorie, hirotonie, divorț, conduita cle-

ricilor și monahilor, participarea mirenilor, treptele ierarhice, ordinea scaunelor episcopale, relații interbisericești, relații publice etc. Regulile *canonice* propuse de Biserică nu trebuie să fie confundate cu legislația de drept civil cu privire la viața religioasă publică și la Biserica creștină ca instituție juridică.

3. *Canoanele* utreniei, serie de imne bazate pe cele nouă cîntări biblice ce se cîntă la Laude (a doua parte a utreniei care cuprinde psalmii 148, 149 și 150), a căror formă este atribuită lui Andrei de Creta (sec. VII—VIII).

Bibliografie: N. Chițescu, *The Difference between the «Horos» and the «Canon» and its importance for the Reception of the Synod of Chalcedon*, în «The Greek Orthodox Theological Review», 16 (1971), p. 108—132; Nicholas Afanasiev, *The Canons of the Church; Changeable or Unchangeable*, în «St. Vladimir's Theological Quarterly», XI, 2, 1967; Iorgu Ivan, *«Oros» și «canon» în dreptul bisericesc ortodox*, în «Ortodoxia», XXII (1970), nr. 3, p. 365—372; Ilie Moldovan, *Canoanele și raportul lor cu revelația divină*, în «Ortodoxia», XXVIII (1976), nr. 2, p. 365—373.

CATOLIC-CATOLICITATE [gr. catholiki = universalitate în sens de sobornicitate]: una din însușirile sau notele caracteristice ale Bisericii, menționată atît în Simbolul apostolic cît și în Simbolul de la Niceea: «Cred în una, sfîntă, catolică (sobornicească) și apostolică Biserică». Ca expresie tehnică, «Biserica *catolică*» este folosită pentru întîia oară de Ignatie al Antiohiei: «Unde este Hristos, acolo este Biserica catolică (= sobornicească)» *(Către Smirneni*, 8, 2).

Biserica are un caracter *«catolic»* în sens de universalitate, fiind «trimisă» să anunțe Evanghelia lui Hristos «pînă la marginile pămîntului» (Fapte 1, 8). *Catolicitatea* indică cel mai bine deschiderea «ecumenică» și dinamismul misionar al Bisericii, chemată să cuprindă toate locurile și timpurile, toate culturile și popoarele pămîntului. Biserica este *«catolică»* și în raport cu istoria mîntuirii, păstrînd continuitate cu originea ei apostolică, la Cincizecime. De asemenea, ea este *«catolică»* în sensul de «locul» în istorie al împărăției lui Dumnezeu, comuniunea care redă în mod anticipat adunarea eshatologică.

Spre deosebire de teologia occidentală care se limitează la accepția geografică a *catolicității* în sensul de universalitate, Ortodoxia ar fi reținut sensul acesteia de plenitudine în comuniune cu Hristos. *Catolicitatea* ar fi mai degrabă un stil de viață în comun, care presupune conștiința întregului, contrar separatismului individualist. Este vorba de o dimensiune interioară, verticală, nu de una concretă, orizontală. De aceea și «creșterea» Bisericii constă în desăvîrșirea plenitudinii sale lăuntrice, a sobornicității interne, nu în extinderea spațială, geografică și numerică. În acest sens, teologul George Florovsky scrie: «*Catolicitatea* nu este o concepție cantitativă sau geografică. Ea nu depinde în nici un fel de răspîndirea universală a creștinilor. Universalitatea Bisericii este o consecință sau o manifestare, dar nu cauza sau temelia *catolicității* ei. Extinderea universală sau universalitatea Bisericii este numai un semn văzut, unul care nu este absolut necesar... Concepția de *catolicitate* nu poate fi măsurată prin extinderea ei universală; universalitatea nu o exprimă în mod exact».

Bibliografie: Ignace d'Antioche, *Lettres*, trad. de P. Th. Camelot, coll. Sources Chrétiennes, Editions du Cerf, Paris, 1969, p. 138, 210, 230; Georges V. Florovsky, *Sobornost: The Catholicity of the Church*, in vol. The Church of God. An Anglo-Russian Symposium, editor E. L. Mascall, S.P.C.K. London, 1934, p. 51—74; D. Stăniloae, *Biserica universală şi sobornicească*, in «Ortodoxia», XVIII (1966), nr. 2, p. 167—198; idem, *Sfîntul Duh şi sobornicitatea Bisericii*, in rev. cit. nr. 1, 1967, p. 32—48; Gheorghe Alexe, *Catolicitatea în înţelesul ei ortodox*, in «Mitropolia Olteniei», XIX (1967), nr. 7—8, p. 624—628; Ep. Antonie Plămădeală, *Zece teze despre catolicitate şi etnicitate*, in «Studii Teologice», XXXI (1979), nr. 1—4, p. 301—315; Leon Arion, *Unitatea şi universalitatea Bisericii după Epistolele pauline*, in «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 1—2, p. 45—61.

CATOLICISM (Romano-catolicismul sau creştinismul din partea occidentală a imperiului roman): sistem doctrinar în care se exprimă teologia latină şi tradiţia Bisericii romane, care s-a cristalizat în forma sa clasică în perioada Contra-Reformei, folosind metoda scolastică tomistă. Catolicismul se deosebeşte atît de tradiţia teologică a Bisericilor Răsăritene, de care s-a separat în 1054, cît şi de Protestantism, doctrina Bisericilor ieşite din Reformă (sec. XVI), prin cîteva elemente principale: metoda tomistă, care aplică credinţei logica lui Aristotel şi impune teologiei concepte filozofice particulare («transsubstanţiere»); sinteza tridentină, care introduce în dogma problematică medievală (teoria satisfacţiei aplicată dogmei răscumpărării); caracterul magisterial al dogmelor, manifestat mai ales în Conciliul Vatican I, (sub Pius IV, dec. 1869—iulie 1890) după care dogma este o decizie a unei autotrităţi infailibile, personale — respectiv pontiful roman —, chiar fără consensul Bisericii.

Nu se poate face aici o istorie a teologiei catolice. Vom aminti cîteva date, nume şi evenimente, care au determinat organizarea *catolicismului* ca sistem dogmatic propriu, în diverse perioade: patristică, medievală sau scolastică, Contra-Reforma, reacţia impotriva «modernismului», consolidarea ultramontanismului, anti-ecumenismul, «aggiornamento»-ul.

În primele secole Orientul şi Occidentul sînt în deplină comuniune. Către anul 95, papa Clement, episcop de Roma, scrie Bisericii din Corint, în legătură cu Schismele de acolo. În 154 episcopul Policarp de Smyrna cere episcopului de Roma să fixeze data paştelui după o regulă comună. În 313, împăratul Constantin dă edictul din Milan, iar în 324 întemeiază Constantinopolul, al cărui scaun patriarhal obţine la sinodul din Calcedon, în 451 (canonul 28), al doilea rang în ierarhia patriarhatelor, după Roma, înaintea Alexandriei şi Antiohiei care erau mai vechi.

În afară de părinţii clasici ai Bisericii latine: *Ambrozie de Milan* (339—397), *Ieronim de Stridon* (350—420), cel care a fixat textul latin al Bibliei în «Vulgata» şi a scris o monografie despre «Oameni iluştri»; Augustin de Thagaste, episcop de Hippo (354—430), care a scris «Confesiunile» (între 397—401), «Despre Treime», «Cetatea lui Dumnezeu», «De doctrina Christiana» etc., şi Grigorie cel Mare († 604) — care a lăsat «Moralia în Iob» şi «Regula pastoralis» —, patristica apuseană, care se încheie cu Isidor de Sevilla († 636), include alţi scriitori de seamă, ca de pildă: Irineu, episcop de Lyon († cca. 202), originar din Asia

Mică, discipolul sfîntului Policarp de Smirna, care cunoscuse pe sfîntul apostol Ioan (în «Adversus haereses» el face o listă a episcopilor Romei, pretinzînd că sfîntul apostol Petru a fost cel dintîi) — este autorul lucrării «Revelaţia şi respingerea gnozei false» scrisă împotriva ereziilor gnostice; Hypolit de Roma, martir în 235, cel care a scris «Tradiţia apostolică»; Tertulian de Cartagina (cca. 155—cca. 220), primul scriitor în latina creştină, autorul multor scrieri polemice şi apologetice: «Apologeticum», «Contra ereziilor» (cca. 200), «Contra Praxeas», «Contra Marcion», «Despre suflet»; Minucius Felix din Numidia («Octavius»), Cyprian de Cartagina († 258), martir şi episcop de prestigiu al Bisericii din Africa, autor al multor scrisori pastorale şi al unui tratat despre «unitatea Bisericii»; Lactanţiu, care scrie «Instituţiile divine» (304—314); exegetul Rufin de Aquilea († 410); Darie de Poitiers (cca. 315—367), autorul unui tratat «Despre Treime»; papa Leon I († 461), care a contribuit la formularea dogmei hristologice la Calcedon (451). În aceeaşi perioadă se ţine şi Sinodul de la Cartagina (411), sub papa Inocenţiu I, care condamnă erezia pelagianismului. În conciliul al 3-lea de la Toledo, în 589, *Filioque* este adăugat la Crez.

După această epocă, una din preocupările principale ale *catolicismului* a fost aceea de a formula cu argumente istorice şi teologice teoria puterii pontificale a jurisdicţiei universale a episcopului de Roma. În timp ce papa Grigorie cel Mare (590—604) face din concepţia despre autoritatea papală o doctrină teocratică, papa Adrian (772—795) invocă o eroare istorică după care împăratul Constantin ar fi cedat papei Silvestru o parte din statul franc, de unde apariţia statului pontifical. În catedrala de la Roma, în 800, Carol cel Mare primeşte coroana imperiului din mîna papei Leon III, un gest de importanţă istorică, deoarece acum apare «imperiul creştin occidental», pe care papii de mai tîrziu îl vor invoca cu insistenţă. Pentru a argumenta «primatul universal» al Bisericii Romei, papa Nicolae I (858—867) inventează o colecţie apocrifă de decizii papale vechi (Decretalii false), redactată la jumătatea sec. al IX-lea. În această atmosferă se produce «shisma» lui Fotie I (cca. 820—895) care (în 863) nu e recunoscut de papă ca patriarh de Constantinopol. Un sinod local la Constantinopol (867) condamnă pe papa Nicolae I, iar un alt sinod local la Roma (869—870), sub influenţa împăratului Basil Macedoneanul, condamnă pe Fotie. În perioada 879—880 are loc reconcilierea între papa Ioan VIII şi patriarhul Fotie. Între timp, în anii 860—865, Cyril şi Metodiu predică Evanghelia în Moravia, folosind limba slavă în liturghie. În 863 are loc botezul lui Bogorie, prinţ bugar, iar în 987, se botează prinţul Vladimir de Kiev, nepotul principesei Olga (botezată în 955).

În această atmosferă, în 1052, patriarhul Mihail Cerularie (1043—1058) începe ofensiva împotriva bisericilor de rit latin din Constantinopol. La 10 iulie 1054, legaţii papei, în frunte cu cardinalul Humbert, nefiind primiţi de patriarh, depun pe altarul Sfintei Sofii, în numele papei Leon al IX-lea (mort deja de trei luni), bula de excomunicare împotriva Bisericii de Constantinopol. La rîndul său, patriarhul excomunică pe delegaţii papei (excomunicarea, care are un caracter personal, va fi ridicată prin ac-

tul de conciliere de la 7 decembrie 1965). În fine, papa Grigore V (1073—1085), fost cardinal-diacon Hildebrand, care introduce sistemul conclavului de candinali-episcopi pentru alegerea papei, publică «Dictatus papae», decrete prin care impune definitiv teoria puterii pontificale, inclusiv dreptul papei de a depune pe șefii statelor. Cu aceasta, unul din marile capitole ale *catolicismului*, de la sfîrșitul primului mileniu, adică lupta papilor împotriva autorității «temporale», se încheie. În 1294—1303 papa Bonifaciu VIII prin *Unam Sanctam* impune teoria «celor două săbii», adică subordonarea puterii temporale față de cea spirituală.

La începutul celui de al 2-lea mileniu, *catolicismul* intră în epoca sa scolastică, în care teologia se reduce la raționalismul credinței și la sistematizarea doctrinei după metodele filosofiei. În 1014 *(Filioque* este introdus la Roma, iar în 1088—1099, papa Urban II instituie celibatul preoților. În această epocă pot fi menționați : Anselm de Canterbury (1033—1109), numit «părintele scolasticii», cel care consideră teologia ca fiind «fides quaerens intellectum», și formulează «argumentul ontologic» pentru a dovedi existența lui Dumnezeu (în «Proslogium»), autorul tratatului «Cur Deus Homo ?». Aselm introduce ideea de «satisfacție» în doctrina mîntuirii. Abelard (1097—1142), autorul colecției de «Summae sententiorum, Sic et Non» ; Petru Lombardul, profesor și episcop la Paris († 1160), cel care publică în 1150 cele «Patru cărți de sentințe», una din prezentările clasice ale doctrinei catolice în evul mediu ; Bernard de Clairvaux 1091—1153) și Thoma d'Aquino (1225—1274), dominican italian, profesor la universitatea din Paris, întemeietorul scolasticii, canonizat ca «doctor angelicus». Discipol al lui Albert (1206—1280), comentator al lui Aristotel, Thoma d'Aquino († 1274) redactează între 1266 și 1272 «Summa teologica», cea mai grandioasă prezentare scolastică a creștinismului, folosind structura conceptuală a filozofiei lui Aristotel. Cu toate că împotriva intelectualismului tomist se vor ridica teologii din școala franciscană, de inspirație augustiniană și plotiniană — ca de pildă Bonaventura (1221—1274), Ioan Duns Scot (1266—1308) și Guillaume d'Ockham (1275—1347) — metoda scolastică tomistă va fi impusă ca normativă în întreg *catolicismul* medieval și modern.

Istoria *catolicismului* e marcată în această perioadă de «shisma papalității» (1130—1139 : papa Inocent II, antipapă Anaclet ; 1154—1177 : antipapii sînt susținuți de împăratul Frederic Barbarosa al Germaniei) și de asaltul cruciadelor asupra Ierusalimului în 1099 (imperiul franc al Ierusalimului) și asupra Constantinopolului ; în 1203—1204 se înființează Imperiul latin al Orientului. Tot acum au loc o serie de concilii «ecumenice» care promulgă nu numai canoane disciplinare, ci și decrete cu caracter doctrinal. Astfel, al 4-lea Conciliu de la Lateran (1215), dominat de papa Inocențiu II (cel care în 1209 inițiază cruciada împotriva catarilor), se pronunță pentru obligativitatea mărturisirii și împărtășirii anuale, pentru doctrina «transsubstanțierii» în ce privește Taina Euharistiei și pentru «analogia ontis» în ce privește asemănarea de ființă dintre creatură și creator. Convocat pentru a pune capăt shismei papilor (1379—1417) — trei papi își disputau tiara papală : Grigorie al IX-lea la Roma, Benedict al XIII-lea la

Avignon şi Ioan al XXII-lea la Pisa — Conciliul de la Constanţa (1414—1417) condamnă la moarte în 1415 pe reformatorul ceh Jan Huss (1369—1415) şi impune «conciliarismul», alegînd un nou papă, pe Martin V (1417—1431). Teoria despre superioritatea conciliilor asupra papei a fost susţinută mai cu seamă de teologii galicani, Pierre d'Ailly (1350—1420) şi Jean Gerson (1363—1429). La Conciliul din Constantinopol (1414—1418), superioritatea conciliilor faţă de papă este refuzată.

Prima încercare de unire între greci şi latini după Shisma din 1054 are loc la conciliul din Lyon în 1274, anul morţii lui Toma d'Aquino. Împăratul Mihai VIII Paleologul (care recucerise Constantinopolul în 1261) acceptă mărturisirea de credinţă propusă de papa Clement IV în 1267. Dar în 1281—1282 papa excomunică pe împărat şi astfel shisma se menţine. O altă convenţie de unire se face la conciliul de la Ferrara-Florenţa (1438—1445), sub presiunea împăratului bizantin Ioan Paleologul. Deşi sînt semnate mai multe uniri (cu grecii în 1439, cu armenii în 1439, cu iacobiţii în 1442, cu maroniţii şi chaldeenii în 1445), aceste convenţii n-au avut nici o urmă. Conciliul de la Ferrara-Florenţa proclamă doctrina despre cele şapte taine.

Este de remarcat în această epocă protejarea doctrinei de credinţă cu forţa dreptului canonic. Colecţiile de texte canonice circulă cu valoare normativă: «Decretul» lui Gratian (1140), «Liber extra» al lui Grigorie al IX-lea (1234), «Liber sextus» al lui Bonifaciu al VIII-lea (1298); «Clementinele», publicate în 1317 (toate au fost compilate în «Codex iuris canonici», promulgat de papa Benedict al XV-lea în 1917).

Reforma protestantă găseşte *catolicismul medieval* în plină criză. În confruntarea sa cu protestantismul (v. PROTESTANTISM), *catolicismul* recurge la toate mijloacele pentru a menţine primatul papei şi autoritatea curiei romane. Wicliff şi Jan Huss sînt condamnaţi de conciliul de la Constanţa. La 15 iunie 1520, papa Leon al X-lea emite bula «Exurge Domino» prin care condamnă doctrina lui Martin Luther (1483—1546), călugăr augustinian la Erfurt, profesor de exegeză la universitatea din Wittenberg, care la 31 octombrie 1517 afişează cele 95 de teze despre indulgenţe, declanşînd astfel mişcarea de protest împotriva abuzurilor *catolicismului*. În 1518 Luther e declarat «eretic». Influenţaţi de marele umanist Didier Erasm din Rotterdam (1466—1536), Luther, care are o întrevedere la Dieta de la Augsburg (oct. 1518) cu dominicanul Thomas de Vio Cajetan (1459—1534), celebru comentator al lui Tomas d'Aquino, ca şi Philip Melanchton (1497—1560), cel care a compus «Confesiunea de la Augsburg» (1530), acceptată de Luther, continuă lupta pentru reforma Bisericii Catolice. În 1540, papa Paul III instituie «Compania lui Iisus», organizaţia iezuiţilor înfiinţată în 1491 de ofiţerul spaniol Ignaţiu de Loyola, căreia îi încredinţează riposta catolică împotriva ereziei protestante, aşa numita «contrareformă». Pentru depistarea ereticilor exista deja «Inchiziţia», tribunal creat în 1236 de papa Grigore al IX-lea, încredinţat Ordinului «Fraţilor predicatori» (dominicani), înfiinţat de Dominique de Guzman (1170—1221).

Dar cea mai impresionantă confruntare cu noile doctrine protestante are loc la conciliul de la Trident, convocat în trei reprize: 1545—1549,

1551—1552 și 1562—1563, sub papii Paul III († 1549) și Juliu III. Conciliul reia toate marile capitole ale dogmaticii (Scriptură și Tradiție, credință și fapte, cele șapte Taine, «transsubstanțierea», Euharistia ca jertfă, hirotonia ca Taină, superioritatea papei asupra sinoadelor etc.), cărora le dă o formulare scolastică, clasică. Tezele papale sînt apărate și menținute cu strictețe. *Catolicismul* tridentin, care este un *catolicism* antiprotestant transpus în conceptele tomismului, devine normativ; de aceea în 1564 se formează o congregație de cardinali însărcinați să vegheze la interpretarea corectă a documentelor conciliare, iar în 1566, papa Pius V publică celebrul «Catehism al Conciliului de la Trident». Unul din teologii iezuiți care s-a opus cu tărie Reformei în această vreme este Robert Bellarmin (1542—1621). În 1622, papa Grigore XV creează congregația «De Propaganda Fide», cel mai important organism misionar, care are în obiectiv necredincioși (infideli), dar și creștini «disidenți», «shismatici» (reorganizată de papa Paul al VI-lea sub denumirea de «Congregatio pro Gentium Evangelisatione sau de Propaganda Fide», prin constituția «Regimini Ecclesiae», din 15 iulie 1967).

Mai multe țări și capitale europene întrerup relațiile cu Biserica Romei: Henric al VIII-lea al Angliei în 1533, Geneva care acceptă Reforma în 1536 (anul în care Calvin scrie *Instituția creștină* în limba latină). În 1559 John Knox predică Reforma în Scoția. *Catolicismul* se orientează spre Răsărit. În 1596, o parte din ierarhia ortodoxă din Polonia se unește cu Roma («Unirea de la Brest»), și astfel ia ființă «Biserica uniată». În 1582, papa Grigorie al XIII-lea face reforma calendarului iulian.

Dacă în cursul secolului al XVIII-lea *catolicismul* este confruntat cu jansenismul (curent teologic care neagă liberul arbitru, inițiat la începutul sec. XVII de Cornelius Jansenius, episcop de Ypres), în secolul al XIX-lea catolicismul cunoaște așa-zisa criză a modernismului, provocată de conflictul dintre credință și spiritul științific modern. Cu toate că o seamă de scriitori și teologi insistă ca Biserica să țină pas cu ideile epocii (Lamennais, 1782—1854 și Lacordaire, 1802—1861), totuși în 1864 papa Pius al IX-lea (1846—1878) publică enciclica «Quanta Cura» la care adaugă «Syllabus»-ul, lista ereziilor moderne condamnate. Același papă își ia dreptul, în 1854, de a propune ca dogmă de credință învățătura despre «zămislirea imaculată» a Fecioarei Maria și provoacă astfel disputa despre «infailibilitatea pontificală».

Pius al IX-lea, urmărind cu ardoare intențiile sale ultramontaniste, convoacă în 1868, prin bula «Aeterni Patris», Conciliul Vatican I (al 20-lea «ecumenic»). Inaugurat în decembrie 1869, conciliul votează în 1870 constituția «Pastor aeternus» în care impune cele două dogme catolice capitale: primatul universal al episcopului de Roma și infailibilitatea personală a papei cînd el se pronunță «ex cathedra». Conciliul Vatican I a dus nu numai la separarea Bisericilor vechi-catolicilor, de Biserica romană, dar și la fixarea unei eclezioiogii de tip juridic și universalist. Această ecleziologie ultramontanistă a fost favorizată și de cardinalul John Henry Newman (1801—1890), anglican convertit la *catolicism* care sub influența Mișcării de la Oxford, lansată în anii 1830—1833 (Pusey) scrie în 1854 un «Eseu despre dezvoltare», în care vorbește de evoluția orga-

nică a dogmelor, sub autoritatea infailibilă a papei. Aceasta în ciuda faptului că un teolog catolic german, J. A. Moehler (1786—1838), formulase o ecleziologie foarte aproape de spiritul conciliar tradițional.

În 1879 papa Leon al XIII-lea (1878—1903) recomandă tomismul ca metodă scolastică obligatorie pentru interpretarea doctrinei. Același papă respinge validitatea hirotoniilor anglicane prin bula «Apostolicae Curae» (1896), publică în 1891 «Rerum Novarum», în care se pronunță cu precauție despre ideile sociale ale timpului făcînd apologia proprietății particulare și a împăcării claselor sociale, iar în 1894, în enciclica «Orientalium» propune dialogul cu Bisericile Ortodoxe. Aceeași doctrină socială va fi propusă de Pius al XI-lea în «Quadragesimo Anno» (1931), reluată de papa Ioan Paul al II-lea în «Centesimus Annus» (1991). Pentru a condamna definitiv «modernismul», papa Pius al X-lea publică în 1907 «Pascendi Dominici Gregis», reprimat deja de către Sfîntul Oficiu în decretul «Lamentabili», din același an. Continuînd să aibă aceeași atitudine de neîncredere, Pius al XI-lea condamnă mișcarea ecumenică în 1928, prin enciclica «Mortalium Animos» în care se expune teoria «întoarcerii la Roma». În 1950, se promulgă dogma despre înălțarea la cer cu trupul a Fecioarei Maria.

Necesitatea unei schimbări de metodă este simțită totuși din ce în ce mai mult. Papa Pius al XII-lea încurajează o înnoire în studiile biblice («Divino Aflante Spiritu», 1943), ecleziologice («Mystici Corporis», 1943) și liturgice («Mediator Dei», 1947). De altfel, este epoca în care își fac apariția cîțiva mari teologi filozofi: Teilhard de Chardin (1681—1955) care vrea o religie adaptată la evoluție, M. J. Scheeben, Jean Daniélou (1905—1974), Henry de Lubac, Yves de Montcheuil, Yves Congar, Hans Urs von Balthasar. Dintre filozofii catolici, cei mai renumiți sînt: Pierre Laberthonnière (1860—1932), Etienne Gilson, Jacques Maritain, neotomist, Gabriel Marcel, existențialist. Tot acum au loc, între 1924—1926, conversațiile de la Malines (Lordul Halifax, abatele Portale, cardinalul Mercier) și eforturile abatelui Couturier pentru un ecumenism spiritual, al rugăciunii (1933). În contextul mișcării ecumenice, inițiată de conferința misionară de la Edimburg (1910), Yves Congar publică o carte de referință, *Chretiens désunis* în 1937.

Fața în față cu o societate în continuă schimbare, datorită revoluției tehnologice și sociale, *catolicismul* își pune problema acomodării sale pastorale și culturale. În acest context, papa Ioan al XXIII-lea (1958—1963) anunță la 25 ian. 1959 al II-lea Conciliu de la Vatican, pe care îl pune sub deviza unui «aggiornamento». După ce emite două importante enciclice despre această temă: «Ad Petri Cathedram» (1959) și «Mater et Magistra» (1961), papa deschide Conciliul la 11 oct. 1962, care se ține în patru sesiuni și se încheie la 8 dec. 1965, papa Ioan murind la 3 iunie 1963. Papa Paul al VI-lea, după prima sa enciclică, «Ecclesiam Suam» (1964), promulgă patru constituții adoptate de Conciliul Vatican II: două dogmatice: «Lumen Gentium» (despre Biserică) și «Dei Verbum» (despre revelația divină); două pastorale: «Sacrosanctum Concilium» (despre liturghie) și «Gaudium et Spés» (despre Biserică în lumea actuală). Două decrete, din cele nouă, interesează

mai mult raporturile dintre *Catolicism* și *Ortodoxie* : unul despre *ecumenism* — «Unitatis Redintegratio» (ov. 1964), care consacră un capitol Bisericilor răsăritene, și altul, despre Bisericile Răsăritene unite cu Roma — «Orientalium Ecclesiarum».

Cei mai mulți observatori consideră Conciliul Vatican II ca un conciliu pastoral, deși contribuția lui teologică nu este lipsită de importanță. Printre altele, se pare că trei mari idei tradiționale ortodoxe au fost recuperate într-o perspectivă nouă : conciliaritatea, ca metodă de a interpreta tradiția și de a prezenta doctrina, catolicitatea — imperfectă dar reală — a Bisericii locale, colegialitatea episcopală. O mare parte din teologii catolici contemporani vrea să creadă că ecleziologia Conciliului Vatican II este diferită de cea a Conciliului Vatican I. Unii profită de declarații sau aluzii din documentele conciliare pentru a face o critică de ansamblu a *catolicismului* tradițional. În această frămîntare teologică post-conciliară sînt angajați teologi ca : Edward Schillebeck, Karl Rahner, Hans Küng, Cardinalul Leo Suenens, Joseph Ratzinger, Jean Tillard, Emanuel Lanne.

Pe de o parte, a fost criticată concepția despre putere și autoritate în Biserică (Hans Küng) ; pe de altă parte, a fost denunțată doctrina socială care nu stimulează angajamentul social și politic al Bisericii împotriva sărăciei, exploatării și oprimării. Aceasta a fost tema de bază a «teologiei eliberării», o nouă metodă de a face teologie, care se inspiră din experiența «comunităților de bază». Ea a fost exprimată de Gustavo Gutierez (Peru), Leonard Boff (Brazil), Juan Luis Segundo (Uruguay), Sergios Torres (Chile). Toți aceștia au intrat în conflict cu Congregația pentru doctrină a Vaticanului.

O comparație exhaustivă între *Catolicism și Ortodoxie* nu se poate face aici. Totuși se poate spune că, pe plan universal, Biserica Răsăriteană este cea care a jucat, în primul mileniu al erei creștine, rolul primordial în formularea doctrinei. Nu numai că sinoadele cu adevărat ecumenice au fost inițiate și organizate în Răsărit, dar dogmele fundamentale ale creștinismului au fost elaborate în termenii părinților răsăriteni. Deși Biserica latină posedă părinți și scriitori iluștri Roma nu se poate compara cu marile centre creștine din Orient și Africa : Antiohia, Alexandria, Efes, Edessa, Cezareea, Cartagina. Contribuția teologică a papilor sau a legaților papali la sinoadele ecumenice este paleativă. Separate politic și cultural, cele două părți ale lumii creștine au perspective diferite : Răsăritul are o atitudine conciliară și e preocupat de păstrarea continuității cu tradiția ortodoxă ; Apusul urmărește centralizarea Bisericii prin întărirea și expansiunea autorității papei, de aceea acceptă ușor acumularea de «noi tradiții». Așa se face că încă din sec. al IX-lea au circulat în Răsărit liste de «inovațiile latine» sau «dogmele papale». În Enciclica sa către patriarhii orientali (867), Fotie menționează, printre altele, «Filioque», folosirea azimei la Euharistie și celibatul preoților. La cererea lui Fotie, episcopul Leon de Ohrida prepară o scrisoare către episcopul Ioan de Trani, în care enumeră obiceiurile introduse de latini, care contravin tradiției apostolice : folosirea azimei ca materie pentru Euharistie, mîncare de carne și suprimarea lui

«aleluia» în Postul mare, postul de sîmbătă. După actul de excomunicare din 1054, patriarhul Mihail Cerularie, într-o scrisoare către patriarhul Petru de Antiohia, menționează ca erori latine: adaosul «Filioque», celibatul, absența venerării sfinților, și se întreabă de ce numele papei mai este păstrat în diptice. În răspunsul său, patriarhul antiohian face o diferență între învățături esențiale, unanime și obligatorii și tradiții diverse, locale (azima), ceea ce înseamnă că el acceptă o unitate în diversitate.

După secolul al XI-lea, listele bizantine de inovații latine cuprind printre altele: botezul prin stropire, materia euharistică, «Filioque», primatul papei. Două acuzații principale se aduc: introducere de inovații doctrinare și liturgice; exercitarea primatului episcopului de Roma, într-un sens centralizat, ceea ce denotă o concepție anticonciliară, necunoscută în Biserică. Primatul roman este, desigur, recunoscut, dar numai în sensul că episcopul de Roma este *primul* din cei cinci patriarhi egali, «primus inter pares», dreptul divin de a interveni în viața internă a Bisericilor locale fiind respins, cu toate că în anumite cazuri patriarhul, ca și împăratul, fac apel la papă. Aceste diferențe doctrinare vor fi amintite de ortodocși atît cu ocazia sinoadelor unioniste (sub presiunea împăraților bizantini, ortodocșii greci acceptă să discute doctrina «Filioque» la conciliul de la Lyon în 1274, și să subscrie la formula «ex Patre per Filium», propusă apoi de conciliul de la Florența — 1438—1439), cît și cu prilejul încercărilor de unire cu Roma (Brest, 1595). În «Enciclica patriarhilor orientali» din 1848, ele sînt nu numai enumerate pe larg, dar și respinse de o manieră categorică.

Yves M.J.-Congar enumeră cinci diferențe principale în materie de doctrină între Ortodocși și Catolici, dar consideră că nici una din ele nu are un sens radical. Acestea sînt: 1) «Filioque»; 2) primatul episcopului de Roma asupra Bisericii universale și infailibilitatea papală; 3) doctrina sacramentală, în special caracterul indelebil al hirotoniei și mirungerii, natura Tainei cununiei și consacrarea euharistică prin epicleză; 4) zămislirea-fără-prihană a Fecioarei Maria (între timp, în 1950, este adăugată o nouă dogmă despre înălțarea la cer cu trupul a Maicii Domnului; 5) învățătura despre purgatoriu și judecata particulară. Congar este convins că aceste opoziții pot fi reduse în mod serios pînă la limita unei diversități legitime, dar recunoaște că «în starea actuală, primatul și infailibilitatea papei sînt puncte de opoziție ireductibilă».

Într-adevăr, după Conciliul al II-lea de la Vatican, care a reafirmat cu vigoare că primatul papei este o structură indispensabilă unității Bisericii universale, se vede clar că ceea ce este în joc între *Catolicism* și Ortodoxie nu este o simplă diferență doctrinară, ci o întreagă viziune ecleziologică. Astfel, ortodocșii nu vor accepta niciodată să discute cu catolicii proiectul Bisericii istorice și universale pornind de la un principiu care determină a priori acest proiect.

Trăsăturile sub care este cunoscut *catolicismul* pot fi rezumate astfel, chiar dacă unele din aceste trăsături nu mai au astăzi rigiditatea din trecut:

— sistematizarea doctrinei de credință, de așa manieră încît o distincție între dogmă a Bisericii și teologie personală devine imposibilă;

— introducerea în formularea dogmelor a unor noţiuni metafizice şi concepte scolastice, caracteristice unei şcoli filozofice particulare ;

— «dezvoltarea» continuă a tradiţiei în dogme noi, de pildă afirmaţia că, pentru mîntuire, este necesară supunerea faţă de pontiful roman (Papa Bonifaciu VIII, Bula *Unam Sanctum*, 1302) ;

— instituirea unui magisteriu infailibil care se pronunţă «ex cathedra», la nivel universal, fără consensul Bisericii ;

— necesitatea de a impune cu forţa dreptului canonic acceptarea dogmei, de unde impresia că dogma nu are nevoie de «receptarea» Bisericii ;

— unitate şi centralizare prin structura juridică a Bisericii, şi nu prin consens sau conciliaritate.

Bibliografie: Pierre Batillol, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, Paris. V. Lecoffre, 1909 ; Idem *Le Siège apostolique*, 359—451, 2-e éd., Paris, J. Gabalda, 1924 ; Karl Adam, *Le vrai visage du catholicisme* (trad. de E. Ricard), Paris, Bernard Grasset, 1931 ; Henri de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Editions du Cerf, 1938 (coll. Unam Sanctam 3) ; Yves M.J. — Congar *Chrétiens désunis. Principes d'un «Oecumenisme» catholique*, Paris, Ed. du Cerf, 1937 ; Idem *L'Ecclésiologie du haut Moyen-Age*, Paris, Editions du Cerf, 1968 ; Idem, *Chrétiens en dialogue*, Cerf, Paris, 1964 ; Friedrich Heiler, *Die Katholische Kirche des Ostens und Westens*, München Reinhardt, 2 vol., 1937—1941 ; J. B. Duroselle, *Histoire du catholicisme*, Presses universitaires de France, Paris, 1949 ; Jean Meyendorff, *Orthodoxie et Catholicité*, Paris, Editions du Seuil, 1965 ; Jaroslav Pelikan, *The Riddle of Roman Catholicism*, Abingdon Press, New York-Nashivile, 1959 ; Jean Daniélou, Jean Honoré, Paul Poupard, *Le Catholicisme, hier-demain*, Paris, Buchet/Chartel, 1974 ; Charles Wachenheim, *La théologie catholique*, Presses universitaires, Paris, 1977 (coll. Que sais-je ?) ; P. L'Huillier, *Les sacrements, ponts ou murs entre l'Orthodoxie et Rome*, in MEPREO, 31, 1965 ; A. Argyriou, *Remarques sur quelques listes grecques enumérant les hérésies latines*, in «Byzantinische Forschungen», Amsterdam, IV (1972), p. 9—31 ; T. M. Popescu, *Enciclica patriarhului Fotie către Patriarhii orientali (867)*, in *«Studii Teologice»*, I (1930), nr. 2, p. 56—76 ; D. Popescu, *Ecleziologia romano-catolică după documentele celui de-al doilea Conciliu de la Vatican şi ecourile ei în teologia contemporană* (teză de doctorat) în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 3, p. 325—457 ; Cezar Vasiliu, *Relaţiile dintre Biserica Romano-Catolică şi Biserica Ortodoxă de la anunţarea Conciliului Vatican II (ianuarie 1959), pînă în decembrie 1970* (teză de doctorat), în «Ortodoxia» XXVIII (1976), nr. 1, p. 51—198 ; Conférence des évêques de France, *Catéchisme pour adultes*, Paris, 1991 ; René Laurentin, *L'enjeu du Synode suite du Concile*, Editions du Seuil, Paris, 1967.

CĂDERE [gr. propaterikon hamartema — păcat strămoşesc] : procesul de corupţie şi de descompunere care se încheie cu moartea, introdus în firea omenească prin păcatul lui Adam (v. ADAM). *Căderea* este «păcatul firii» sau «moartea firii» (Maxim Mărturisitorul), adică desfacerea firii din legătura sa ontologică cu Dumnezeu, ieşirea omului din planul divin şi fixarea lui în regimul unei vieţi de continuă degradare, în sfera materială a existenţei. Starea de *cădere* ontologică a omului constituie una din afirmaţiile biblice capitale : «Căci toţi au păcătuit şi sînt lipsiţi de slava lui Dumnezeu» (Rom. 3, 23), iar «plata păcatului este moartea» (Rom. 6, 23). Sfînta Scriptură folo-

seşte diverse expresii şi analogii pentru a descrie *căderea* ca pierdere a stării de har originare («închiderea» raiului — Fac. 3, 24, «moartea în păcat» — In 8, 24). Noţiunea de «idolatrie» (Deut. 32, 16—18 ; Mt. 6, 24 ; Rom. 1, 25 ; I Cor. 10, 14) indică poate cel mai bine starea de *cădere* a omului ca fiinţă religioasă, deoarece aceasta presupune inversarea totală a ordinii dintre Dumnezeu şi om, amestecarea şi declasarea valorilor spirituale şi morale.

Toate confesiunile creştine sînt de acord că Noul Testament vorbeşte de pierderea stării de har originare prin păcatul protopărinţilor (Rom. 5, 12—14). Totuşi, ele se deosebesc atunci cînd vorbesc de măsura şi modul în care *căderea* a afectat chipul lui Dumnezeu în om (v. CHIP). Desigur, nu se poate da o definiţie completă a chipului care s-a păstrat în fiinţa coruptă a omului. Teologia catolică vede efectul *căderii* în pierderea darului supranatural. Protestantismul vorbeşte de corupţia radicală a naturii umane şi a raportului ei cu Dumnezeu şi cu creaţia, de unde incapacitatea pentru om a unei vieţi fără păcat. Fericitul Augustin (354—430), în disputa sa contra pelagianismului, subliniază noţiunea de umanitate *căzută, massa damnata*. Teologia răsăriteană consideră *căderea* ca o retragere a omului din ambianţa lui Dumnezeu şi ca o slăbire a chipului lui Dumnezeu în om. Prin *cădere*, omul a pierdut calea către asemănarea cu Dumnezeu, dar s-a păstrat posibilitatea de a relua dialogul cu El.

Într-adevăr, organul noetic, oglinda în care se reflecta Dumnezeu, a fost slăbit şi întunecat. Sufletul este sedus de pasiuni şi de realităţile create, devenind idolatru. Luîndu-i-se lumina (slava) ce-l învăluia la început, în jurul lui roteşte acum întunericul păcatului şi al confuziei iraţionale (Simeon Metafrastul, *Parafrază la Macarie Egipteanul*, 37, în Filoc. rom., vol. 5, p. 314). Cu toate acestea, omul păstrează o perspectivă a mîntuirii. Fără revelaţia scrisă, omul raţional ajunge totuşi să discearnă în firea sa şi în creaţie urme, semne şi acte ale Creatorului. Astfel că religia naturală, care se inspiră din revelaţia cosmică a Logosului, are o valoare pozitivă pentru filozofia pre-creştină (Rom. 2, 14). De altfel, istoria arată că omul ajunge la starea de a fi împotriva idolatriei, împotriva răsturnării valorilor şi confuziei etice.

În general, antropologia creştină, fără să nege necesitatea răscumpărării omului (Rom. 5, 6—10 ; I Tim. 1, 15 ; Tit 3, 4—7), ca act al «filantropiei» divine (In 3, 16—17), a arătat totdeauna o deplină încredere în esenţa ca atare a omului, chiar după păcat ; de aceea «cei ce se supun după Sfîntul Botez voii celui rău, şi împlinesc cele voite de el, se înstrăinează de sfîntul sîn al botezului, după cuvîntul lui David (Ps. 57, 4). Căci nu ne schimbăm, nici nu ne mutăm din firea în care am fost zidiţi, ci fiind zidiţi buni de Dumnezeu (căci Dumnezeu nu a făcut răul), şi rămînind neschimbaţi prin firea şi prin natura în care am fost zidiţi, cele ce le alegem şi le voim prin socotinţa de bunăvoie, pe acelea le şi facem, fie bune, fie rele» (Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete*, 90, în Filoc. rom., vol. 6, p. 92).

«Corupîndu-se mai întîi libera alegere a raţiunii naturale a lui Adam, a corupt împreună cu ea şi firea, care a pierdut harul nepătimirii şi aşa s-a ivit păcatul. Aşadar,

căderea voinței de la bine la rău este cea dintîi și cea mai vrednică de osîndă. A doua, întîmplată din pricina celei dintîi, este mutarea firii de la nestricăciune la stricăciune, mutare ce nu poate fi osîndită. Căci două păcate s-au ivit în protopărinte, prin călcarea poruncii dumnezeiești: unul, vrednic de osîndă și unul care nu poate fi osîndit, avînd drept cauză pe cel vrednic de osîndă. Cel dintîi este al hotărîrii libere, care a lepădat binele cu voia; iar al doilea, al firii, care a lepădat fără voie, din pricina hotărîrii libere, nemurirea. Schimbarea firii spre pătimire, spre stricăciune și spre moarte e deci osînda păcatului, săvîrșit prin hotărîre liberă de Adam. Această stare nu a avut-o omul dintru început de la Dumnezeu, ci a înființat-o și a cunoscut-o, săvîrșind prin neascultare păcatul cu voia. Osînda prin moarte este rodul acestui păcat» (Sf. Maxim Mărturisitorul, Răspunsul către Talasie, 42, *în Filoc. rom., vol. 3, p. 146, 148).*

B i b l i o g r a f i e: Dositei al Ierusalimului, *Mărturisirea de credință*, cap. XIV, trad. cit. p. 497—498; Frank Gavin, *Some Aspects of Contemporary Greek Thought*, (retipărită de American Review of Eastern Orthodoxy), New York, 1962, p. 166—171; D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 465—488; J. S. Romanides, *To propaterikon hamartema* (Păcatul strămoșesc), Atena, 1957; Idem, *Original Sin According to St. Paul*, în «St. Vladimir's Theological Quarterly» IV, 1—2, 1955—1956.

CĂSĂTORIE-CUNUNIE [gr. gamos, sinapheia; lat. matrimonium]: unirea fizică dintre bărbat și femeie, una din legile esențiale ale naturii umane, stabilite de Dumnezeu de la începutul existenței omului: «Și a zis Domnul Dumnezeu: «Nu este bine să fie omul singur: să-i facem ajutor potrivit pentru el» ... «Iar coasta luată din Adam a făcut-o Domnul Dumnezeu femeie și a adus-o la Adam»... «De aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de femeia sa, și vor fi amîndoi un trup» (Fac. 2, 18—24; cf. Mt. 19, 5—6).

Această unire se bazează pe afinitatea naturală a persoanelor, pe instinctul sexual, pe vocația bărbatului și femeii de a fi roditori, de a se înmulți și a umple pămîntul (Fac. 1, 28). Cu timpul, forma originară a acestei uniri a fost deformată fie prin poligamie, fie prin reducerea *căsătoriei* la un simplu contract provizoriu, fie prin considerarea trupului ca obiect de prostituție. Vechiul Testament dă mărturie despre această degradare a instituției *căsătoriei*.

În Noul Testament, unirea dintre bărbat și femeie în actul *căsătoriei* are altă dimensiune. Pentru Apostolul Pavel, «Taina aceasta este mare» (Ef. 5, 32), deoarece are ca principiu și model comuniunea de iubire dintre Hristos și Biserică: «Bărbaților, iubiți-vă soțiile așa cum a iubit și Hristos Biserica și S-a dat pe Sine pentru ea» (Ef. 5, 25). Constituirea familiei prin căsătorie este un eveniment care afectează nu numai destinul a două persoane pentru totdeauna, ci și instituția Bisericii, adică «trupul lui Hristos». Mirii sînt încoronați cu «cununiile», semnul martirilor, și sînt întîmpinați cu imnul mucenicilor, ceea ce înseamnă că ei sînt chemați să depășească egoismul și individualismul omenesc, printr-o viață de comuniune și de solidaritate. Prin harul Tainei *cununiei*, cei doi miri sînt încorporați ca familie (prin harul botezului și mirungerii au fost integrați ca persoane dis-

tincte) în trupul Bisericii. În vechime, Taina *cununiei* se săvîrşea ca parte integrantă din Liturghie, la sfîrşitul căreia mirii erau invitaţi să primească în comun Sfînta Împărtăşanie (simbolizată în ritualul actual prin «paharul mîntuirii»).

Căsătoria creştină se distinge prin cîteva elemente particulare:

a) Natura ei monogamică, deoarece ea implică o unire inseparabilă, trupească şi sufletească, a două persoane. Combătînd interpretarea căsătoriei ca un contract temporar, Iisus Hristos apără caracterul ei unic, de aceea ucenicii I-au zis: «Dacă astfel este pricina omului cu femeia, nu este de folos să se însoare» (Mt. 19, 10).

b) Sfinţenia trupului, deoarece trupul este «templul Duhului Sfînt» (I Cor. 6, 19) şi mădular al trupului lui Hristos. Trupul, deoarece a fost răscumpărat de Hristos (I Cor. 6, 20), nu e pentru desfătare, ci pentru Domnul: «Fugiţi de desfrînare. Orice păcat pe care-l va săvîrşi omul este în afară de trup. Cine se dă însă desfrînării păcătuieşte în însuşi trupul său» (I Cor. 6, 18).

c) Acceptarea şi consacrarea reciprocă pentru o viaţă de comuniune, iubire şi curăţie: «Căci bărbatul necredincios se sfinţeşte prin femeia credincioasă şi femeia necredincioasă se sfinţeşte prin bărbatul credincios» (I Cor. 7, 14). Conţinutul *căsătoriei* stă în această *comuniune* totală în care nimic nu este solitar, egoist sau impersonal. Distincţia bărbat-femeie este de natură personală şi de responsabilitate, dar ea nu justifică nici superioritatea unuia asupra altuia, nici separarea, nici contradicţia lor.

d) Fecunditatea şi transmiterea vieţii prin naşterea de prunci. Femeia se va mîntui prin naştere de fii (I Tim. 2, 15), dar naşterea de copii nu este singurul scop al căsătoriei: «Femeia nu este stăpînă pe trupul său, ci bărbatul; asemenea nici bărbatul nu este stăpîn pe trupul său, ci femeia. Să nu vă lipsiţi unul de altul decît cu bună învoială pentru un timp, ca să vă îndeletniciţi cu postul şi cu rugăciunea, şi iarăşi să fiţi împreună, ca să nu vă ispitească satana, din pricina neînfrînării voastre» (I Cor. 7, 4—5).

Biserica Ortodoxă a admis prin «iconomie», adică prin aplicarea condescendenţei divine faţă de slăbiciunea omenească, desfacerea *căsătoriei* (v. DIVORŢ), din pricina desfrînării (Mt. 19, 19) şi deci recăsătorirea celui divorţat, ca şi a celui văduv prin deces (I Cor. 7, 39). Totuşi, ritualul celei de a doua şi de a treia *căsătorii* admise de Biserică are un vădit caracter penitenţial. În timp ce Biserica încurajează unirea prin *căsătorie* ca o poruncă divină, ea recomandă viaţa monastică şi abţinerea de la *căsătorie* ca un drum de excepţie (I Cor. 7, 6—7).

Căsătoria preotului este unică, de aceea nu se poate *recăsători*. Episcopul trebuie să se abţină de la *căsătorie*, cu toate că la început episcopii au fost *căsătoriţi* (I Tim. 3, 2).

Bibliografie: Theodore Stylianopoulos, *Toward a Theology of Marriage in the Orthodox Church*, în «The Greek Orthodox Theological Review», 22 (1977), nr. 3, p. 249—284; Stephanos Charalambidis, *Le mariage dans l'Eglise Orthodoxe*, în «Contacts» 29 (1978), 101, p. 52—76; A. M. Stavropoulos, *The Understanding of Marriage in the Orthodox Church*, în «One in Christ», 15 (1979), nr. 1, p. 57—74; Philip Sherrard, *Christianity and Eros*, London, SPCK, 1976, p. 75—93; Victor

Ilierscu, *Orizontul duhovnicesc al koinoniei dintre bărbat și femeie*, în «Mitropolia Ardealului», XXIV (1979), nr. 7—9, p. 626—636.

CHIP [gr. eikon; lat. imago = imagine, icoană, chip]: pe temeiul Revelației biblice, Biserica învață că Dumnezeu a creat omul «după *chipul*» (kat'eikona) Său propriu (Fac. 1, 26). Omul este imaginea în care se reflectă ființa personală, liberă și de comuniune a lui Dumnezeu (II Cor. 3, 18). Antropologia creștină are un caracter «teologic», adică depinde de concepția despre Dumnezeu. Desigur, *chipul*, ca proprietate ontologică ce definește omul (v. ANTROPOLOGIE) în raportul său cu Dumnezeu și cu celelalte creaturi, deși constitutiv, are un caracter potențial, dinamic. Începînd cu Irineu de Lyon, părinții Bisericii subliniază ideea că *chipul* nu este un termen de limită a umanului, o stare definitivă, deoarece firea omenească era destinată asemănării (v. ASEMĂNARE), ca fruct al libertății. Omul era în stare să cîștige voluntar asemănarea, după cum a pierdut voluntar forma originară a *chipului* său.

Fericitul Augustin, vorbind de «starea originară», afirmă că în rai omul a avut o perfecțiune supranaturală realizată, adică poseda înțelepciunea și cunoașterea, posibile umanului. Teologia apuseană identifică în general *chipul* cu totalitatea virtuților și însușirilor supranaturale de la început. Teologia răsăriteană vede *chipul* în fixarea «naturală» a omului în comuniunea de viață a lui Dumnezeu; de aceea, și păcatul este înțeles ca o degradare ontologică, și nu o simplă corupție etică.

Cum a fost afectat *chipul* de căderea în păcat? Părinții răsăriteni (Atanasie, Chiril și Grigorie de Nyssa) susțin că *chipul* a fost desfigurat, dar nu pierdut: «*Chipul* slavei Tale sînt, deși port ranele păcatului». Nu este vorba de dispariția *chipului*, de dezintegrarea umanului în neant, ci de ieșirea din comuniunea cu Dumnezeu, de pierderea stabilității ontologice și a sensului existenței. Căderea (v. CĂDERE) modifică condiția *chipului* de la început, introduce o dezordine existențială, omul se îndepărtează de punctul său de referință originar: asemănarea cu Dumnezeu. De aceea restaurarea *chipului*, organul prin care Dumnezeu este accesibil omului, este o condiție absolut necesară pentru reconstituirea drumului spre asemănare. Cu toată opacitatea *chipului*, omul cel vechi poate mărturisi: «Însemnatu-s-a peste noi lumina feței Tale, Doamne» (Ps. 4, 6).

«Creat «după chipul lui Dumnezeu», omul trebuia s-ajungă la «asemănarea» cu Dumnezeu. Pentru a realiza acest ideal, Cuvîntul a fost trimis în lume, a luat chipul nostru, a luat asupră-și păcatele noastre, pentru ca noi să putem îmbrăca iarăși chipul cel dumnezeiesc. Asemănarea cu Dumnezeu o realizăm atunci cînd, întocmai ca niște pictori abili, imprimăm vieții noastre trăsăturile vieții lui Hristos, atunci cînd urmăm drumul pe care El ni l-a arătat. De aceea, Hristos—Dumnezeu fiind — a îmbrăcat trupul nostru, ca noi să avem, întocmai ca un tablou expus privirilor, un model divin de viață, pe care să încercăm a-l imita» (Metodiu de Olimp, *Banchetul, IV, trad. rom., E.I.B. 1984, p. 51*).

Bibliografie: W. J. Burghardt, *The Image of God in Man According to Cyril of Alexandria*, Washington, Catholic University Press, 1957; D. Stăniloae, *L'homme, image de Dieu dans le monde*, în «Contacts» 84 (1973), p. 287—309; Maximos Aghiorgoussis, *Image as Sign (Seme-*

ion) of God; Knowledge of God through the Image according to the Saint Basil the Great, in «Greek Orthodox Theological Review», 21 (1976), nr. 1, p. 19—54; Idem, Applications of the Theme «Eikon Theou» (Image of God) According to Saint Basil the Great, in rev. cit., nr. 3, 1976, p. 63—86; N. Nissiotis, The Importance of the Doctrine of the Trinity for the Church Life and Theology, in vol. «The Orthodox Ethos», ed. A. J. Philippou, Oxford, 1964, p. 32—69; Ioan Turcu, Conceptul de «chip» şi implicaţiile lui soteriologice, in «Ortodoxia», XI (1967, nr. 3, p. 414—430; D. Stăniloae, Chipul lui Dumnezeu şi responsabilitatea lui în lume, in «Ortodoxia», XXV (1973), nr. 3, p. 347—362; N. Balca, Învăţătura despre chipul lui Dumnezeu în om, în teologia protestantă contemporană: confruntarea dintre Karl Barth şi Emil Brunner, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 4, p. 522—535.

CINĂ — masa de seară. Ultima masă a lui Iisus cu Apostolii în Ierusalim, atunci cînd a instituit Taina Euharistiei (Luca 22, 19—20). În amintirea *Cinei* Biserica celebrează în fiecare duminică Euharistia, taina la care creştinii se împărtăşesc cu «pîinea vieţii» spre iertarea păcatelor şi viaţa veşnică (Ioan 6, 54).

CINCIZECIME [gr. pentekoste; lat. pentecoste = cincizeci de zile]: evenimentul şi sărbătoarea pogorîrii Duhului Sfînt la cincizeci de zile după învierea lui Hristos, anunţate în Vechiul Testament ca profeţii mesianici (Ioil 3, 1; cf. Fapte 2, 1—21). *Cincizecimea* este denumită «capătul sărbătorilor», adică evenimentul cu care se încheie istoria mîntuirii realizată de Hristos, tocmai pentru că «turnarea» Duhului peste umanitate, sau botezul cu Duhul Sfînt este una din slujirile lui Mesia. Cu toate că Duhul a lucrat şi înainte de *Cincizecime*, totuşi acum S-a arătat în ipostas propriu, ca să ducă la desăvîrşire istoria mîntuirii. Acum începe propriu-zis «iconomia» Duhului Sfînt, ca unul care adună poporul lui Dumnezeu în trupul lui Hristos.

Între Fiul şi Sfîntul Duh s-a făcut nu numai un schimb în virtutea căruia Fiul a luat pîrga firii noastre pe care a înălţat-o la cer şi ne-a trimis pe Duhul Său, ci Hristos proslăvit, vrînd să arate că L-a împăcat pe Tatăl cu noi şi L-a făcut milostiv, ne-a trimis în dar Duhul Său. Venirea Duhului este semnul împăcării dintre Dumnezeu şi om în Iisus Hristos, după cum oprirea Duhului Sfînt a fost într-adevăr semnul mîniei lui Dumnezeu. Apostolul Ioan afirmă că înainte de cruce nu era Duhul Sfînt în lume, deoarece nu se făcuse împăcarea cu Dumnezeu prin jertfa Fiului şi Fiul nu Se proslăvise ca dreptate pentru ascultarea Sa: «Că încă nu era dat Duhul, pentru că Iisus încă nu fusese proslăvit» (In 7, 39). De aceea, Însuşi Mîntuitorul spune că înălţarea Sa la cer este de trebuinţă pentru a trimite pe Duhul ca semn şi ca «dar al împăcării» cu Dumnezeu prin jertfa Sa (Ioan 16, 7). Prin urmare, Duhul Sfînt este cel ce împărtăşeşte efectul jertfei lui Iisus Hristos, cel care dă mărturie că am primit înfierea, că am devenit în Hristos fii ai lui Dumnezeu după har: «Duhul însuşi mărturiseşte împreună cu duhul nostru că sîntem fii ai lui Dumnezeu» (Rom. 8, 16).

Cincizecimea constituie nu numai originea Bisericii, ci şi modelul ei, deoarece erau prezenţi în jurul apostolilor, în adunare, şi cei dintîi ucenici creştini. Duhul Sfînt a fost dăruit comunităţii apostolice primare (Fapte 4, 31), înzestrînd-o cu tot ceea ce era necesar organismului

creştin : propovăduirea Evangheliei, Tainele, harismele, diaconia. Existenţa istorică, continuitatea cu apostolii şi orice acţiune sacramentală a Bisericii depind acum de invocarea Duhului Sfînt. Biserica îşi trage viaţa ei lăuntrică din continua actualizare a *Cincizecimii*, prin invocarea Duhului. Tocmai de aceea «noi putem celebra în orice vreme *Cincizecimea*», spune sfîntul Ioan Hrisostom *(Despre Sfînta Cincizecime*, P.G., 50, 454).

Trimiterea Duhului în timp, la *Cincizecime*, înseamnă şi începutul Împărăţiei eshatologice pe care Biserica o anticipează aici. Biserica cea nouă este chipul Bisericii viitoare (Petru Damaschin). De aceea, Biserica trebuie să ţină aprins «focul» aruncat de Hristos pe pămînt (Lc. 12, 49), aşa cum îndeamnă şi Apostolul Pavel : «Nu stingeţi Duhul» (Ef. 4, 30). Prin puterea Sfîntului Duh, se va schimba faţa întregii creaţii (Apoc. 21, 1), astfel încît, în cele din urmă, Dumnezeu va fi totul în toate, sau, cum spune Maxim Mărturisitorul, «fiinţele vor deveni prin har ceea ce Dumnezeu e prin natură» *(Capete gnostice*, II, 25, în Filoc. rom., vol. II, p. 175). El sălăşluieşte în cei vrednici şi în veacul viitor făcînd nemuritoare şi umplînd de slavă veşnică trupurile acestora (Sf. Grigorie Palama, *Omilie la Pogorîrea Sfîntului Duh*, trad. de O. Căciulă, în «Mitropolia Olteniei», XXIII (1971), nr. 1—2, p. 44).

Semnificaţia *Cincizecimii* constă în aceea că de acum Duhul Sfînt pătrunde definitiv în istorie neexistînd timp şi spaţiu fără prezenţa personală, venirea reală şi lucrarea efectivă a lui Dumnezeu.

«Facem rugăciuni stînd în picioare, în zi de duminică, dar nu cunoaştem toţi motivul. (Facem aceasta) nu numai pentru a ne reaminti prin această poziţie, în ziua învierii, de harul care ni s-a dat — de faptul că am înviat împreună cu Hristos şi că trebuie să privim către cele de sus — ci şi pentru că (această zi) pare să fie chipul veacului viitor. De aceea, deşi este începutul zilelor (săptămînii), nu a fost numită de Moise prima, ci una. «Pentru că, zice (Scriptura), s-a făcut seară şi s-a făcut dimineaţă (şi a avut loc) o zi», ca şi cum aceeaşi zi avea să aibă loc de mai multe ori. Această zi este una şi în acelaşi timp a opta şi (simbolizează) pe acea cu adevărat una şi a opta zi, la care s-a referit Psalmistul în unele suprascrieri ale psalmilor ; este starea care se va arăta după acest timp, ziua cea fără de sfîrşit, care nu cunoaşte seară nici a doua zi, acel veac netrecător şi fără sfîrşit. Prin urmare, Biserica îşi învaţă fiii să se roage în această zi stînd în picioare, pentru ca prin continua reamintire a vieţii celei fără de sfîrşit, să nu neglijeze (să-şi procure) merindele (necesare) în vederea mutării (la altă viaţă). Viaţa viitoare, despre care credem că va avea loc în veacul viitor, este simbolizată de toată (perioada) Cincizecimii. Căci acea zi una şi prima, înmulţită de şapte ori cu şapte, alcătuieşte perioada de şapte săptămîni sfinte ale Penticostarului. Începînd cu Duminica, se reia acel ciclu de 50 de ori, sfîrşind cu Duminica. În felul acesta (această perioadă) se aseamănă veşniciei, care, ca într-o mişcare ciclică, începe de la un punct şi la acelaşi punct ajunge. Biserica ne-a învăţat ca în această perioadă să facem rugăciuni stînd în picioare, pentru ca să ne ridicăm cu mintea de la cele prezente la cele viitoare. După fiecare îngenunchere ne ridicăm pentru a arăta că datorită păcatului am căzut la pămînt, însă datorită iubirii de oameni a Celui care ne-a creat, am fost chemaţi în cer» (*Vasile cel Mare, Despre Sfîntul Duh*, XXVI, trad. rom. p. 80—81).

Bibliografie: Paul Evdokimov, *La Pentecôte*, în vol. «Les étapes de l'an de

grâce», Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1962, p. 107—125; Angelos J. Philippou, *The Mystery of Pentecost*, în vol. «The Orthodox Ethos», editat de autor, Oxford, Hollywel Press, 1964, p. 70—97.

CLER [gr. lat. moștenire, slujitori bisericești]. La început, toți cei ce erau în serviciul unei Biserici erau numiți clerici și formau *clerul*. Astăzi termenul *cler* se referă numai la episcopi, prezbiteri-preoți și diaconi, slujitori introduși în misiunea Bisericii printr-o taină numită hirotonia sau punerea mîinilor. *Clerul* și mirenii formează împreună poporul lui Dumnezeu, Biserica creștină.

COMUNIUNE [gr. koinonia; lat. communicatio = împărtășire, comuniune]; are mai multe sensuri:

— *Participarea* celor care sînt încorporați în noul popor al lui Dumnezeu la realitatea divină însăși, prin întruparea și jertfa lui Iisus Hristos: «Ceea ce am văzut și am auzit, aceea vă vestim și vouă, ca și voi să aveți împărtășire cu noi. Iar împărtășirea (koinonia) noastră este cu Tatăl și cu Fiul Său Iisus Hristos» (I Ioan 1, 3).

— *«Comuniunea Duhului Sfînt»* (II Cor. 13, 13; Filip. 2, 1), adică experiența personală și comunitară a Duhului lui Hristos, care se exprimă în sentimentul de solidaritate creștină, de filantropie, de întrajutorare și asistență reciprocă (Fapte 2, 42, 44).

— *Împărtășirea sau cuminecarea cu Sfintele Taine* în cadrul Euharistiei (I Cor. 10, 17; Fapte 2, 42), semn al apartenenței la aceeași comunitate și al mărturisirii aceleiași credințe (Ef. 4, 5).

— *Synaxis*, adunarea liturgică care este o condiție de a participa la *koinonia*.

— *«Comuniunea sfinților»*, despre care face mențiune Crezul apostolic, este unitatea dintre Biserica celor care poartă lupta credinței în acest timp și veac, cu Biserica celor care au cîștigat deja o stare definitivă de har și de comuniune nemijlocită cu Dumnezeu.

— *Comuniunea (inter-comuniunea) euharistică* cu credincioși de altă confesiune. Urmînd vechiul principiu, potrivit căruia mărturisirea aceleiași credințe determină *comuniunea* sacramentală (Teodoret, *Istoria bisericească*, IV, 16; în col. și trad. cit., p. 119), Ortodoxia pretinde unitate de credință deplină înainte de a participa la aceeași *comuniune* euharistică.

«Iar pe noi, pe toți, care ne împărtășim dintr-o pîine și dintr-un potir, să ne unești unul cu altul prin împărtășirea Aceluiași Sfînt Duh și pe nici unul dintre noi să nu ne faci a ne împărtăși cu Sfîntul Trup și Sînge al Hristosului Tău spre judecată sau osîndă, ci să aflăm ...lă și har împreună cu toți sfinții, care din veac au bineplăcut Ție: cu strămoșii, părinții, patriarhii, proorocii, apostolii, propovăduitorii, evangheliștii, mucenicii, mărturisitorii, dascălii și cu tot sufletul drept ce s-a săvîrșit întru credință...» (Liturghier, ed. *1974, p. 180*).

Bibliografie: Ion Bria, *Eclezologia «comuniunii»*, în «Studii Teologice», XX (1968), nr. 9—10, p. 669—681; Idem, *La «Koinonia» comme communauté canonique*, în «Istina», nr. 1, 1975, p. 115—126; A. Houssiau, *Incarnation et communion selon les Pères grecs*, în «Irénikon», 45 (1972), p. 457—468; Jean Zizioulas, *Vérité et Communion dans la perspective de la pensée patristique grecque*, în «Irénikon», 50 (1977), nr. 4, p. 451—510; Kallistos Ware, *Church and Eucharist. Communion and Inter-Communion*, în «Sobornost», 7, 1978, p. 550—567; D. Stăniloae, *În problema intercomuniunii*, în «Ortodoxia», XXIII (1971), nr. 4, p. 561—584.

COMUNIUNEA cu Sfintele Taine:

«Desigur că împărtășirea zilnică și hotărîrea de a primi zilnic sfîntul Trup și Sînge al lui Hristos e un lucru bun și folositor, căci El însuși o spune limpede «cel ce mănîncă trupul Meu și bea sîngele Meu are viață veșnică» (Ioan 6, 54). *Cine se îndoiește că participarea continuă la viață n-ar fi același lucru cu a trăi pe mai multe planuri?*

Cu toate acestea noi ne împărtășim numai de patru ori pe săptămînă: duminica, miercurea, vinerea și sîmbăta, precum și în alte zile cînd se face pomenirea vreunui sfînt deosebit.

Faptul că în vremurile persecuției unii erau nevoiți, în lipsa preotului sau liturghiei, să ia cu mîinile lor Împărtășania, e de prisos să mai spunem că nu constituie nici o greșeală, pentru că altădată practica aceasta era întărită de o lungă obișnuință confirmată de faptele însesi. Toți călugării care locuiesc în pustie, unde nu se găsește preot, păstrează cuminecătura acasă la ei și o iau cu mîna lor proprie. La Alexandria și în Egipt, chiar și fiecare laic are în mod obișnuit Împărtășania la el acasă și se împărtășește singur cînd voiește. Din clipa cînd preotul a săvîrșit jertfa și a împărțit-o, cel care a primit-o odată ca întreg, dacă participă la ea zilnic, trebuie să creadă pe bună dreptate că ia parte la ea și o primește din mîinile celui care i-a dat-o. Într-adevăr, în Biserică preotul dă partea care i se cere, cel care o primește o păstrează cu toată libertatea și o duce la gură cu mîna lui proprie. Aceasta vrea să spună că primește de la preot o singură părticică sau mai multe părticele dintr-odată». (Sf. Vasile cel Mare *Epistola* 93, trad. rom., p. 270—271).

COMUNIUNEA SFINȚILOR — «Cred în comuniunea sfinților» afirmă *Crezul apostolic*. Tradiția apostolică a păstrat învățătura că Biserica pămîntească, a celor vii, este în comuniune reală și permanentă cu Biserica cerească, cu cei care au cetatea în ceruri (Evr. 13, 14; Apoc. 3, 12). Ea este parte organică din acea *communio sanctorum* — doctrină dezvoltată de Niceta de Remesiana — care face ca îngerii și sfinții să mijlocească pentru cei vii, iar cei vii să invoce rugăciunile acelora. Moartea nu distruge legătura de dragoste între cei botezați în același trup. Cele două părți formează o singură unitate și comunitate, «un trup în Hristos» (Rom. 12, 15). Comuniunea sfinților indică cel mai bine aspectul social și comunitar al vieții creștine (Ef. 4, 25; Gal. 6, 25).

Cine formează această comuniune? Drepții Vechiului Testament pe care Biserica îi comemorează la Liturghie și sfinții, în sens larg (I Cor. 13, 15; II Cor. 1, 17), adică cei botezați și, în sens restrîns, adică cei ce pot spune cu Apostolul Pavel: «Mă bucur acum în suferințele mele pentru voi și împlinesc, în trupul meu, ce lipsește suferințelor lui Hristos, pentru trupul Lui, adică Biserica» (Col. 1, 24).

Apocalipsa subliniază: «răbdarea și credința sfinților» (Apoc. 13, 10). Comuniunea sfinților este alcătuită din cei ce au rămas credincioși pînă la urmă. Așa cum cea dintîi comunitate creștină s-a constituit din «rămășița» fidelă a lui Israel, tot așa comuniunea sfinților va cuprinde Biserica celor ce s-au dovedit pînă la capăt credincioși și adevărați, autentici (Matei 24, 13). Căci numele Mielului este «cel credincios» și «cel adevărat» (Apoc. 19—11). «Eu sînt Alfa și Omega, Cel dintîi și Cel de pe urmă, Începutul și Sfîrșitul» (Apoc. 22, 13).

CONSTANTIN : Cînd împăratul Constantin intră în Roma și învinge pe Maxentius la Podul Milvius în 312, devenind stăpînul Occidentului, el interpretează acestă victorie ca un răspuns favorabil și protector din partea Dumnezeului creștin, «Dumnezeul suprem». Convertirea la creștinism a împăratului Constantin în 312 este descrisă de Eusebiu, cel mai mare istoric al timpului. Eusebiu redă scena în care Constantin vede o cruce pe cer deasupra soarelui, cu cuvintele : «În aceasta vei învinge». Hristos i se arată în vis și îi cere să folosească semnul ☧ ca o pavăză în luptele cu adversarii. Cu aceasta Constantin devine adeptul Dumnezeului creștinilor, cărora le acordă anumite privilegii : imunitatea clerului și dreptul de a primi donații. Cu toate acestea, Constantin păstrează titlul de mare preot — *Pontifex Maximus* și venerează «Soarele necucerit». El amînă botezul spre sfîrșitul vieții, pentru a evita păcatele mortale. Făcînd o apropiere între soare și Dumnezeul creștin, Constantin declară în 321 prima zi a săptămînii ca zi de odihnă, pe care o numește ziua sfîntă a soarelui *(Dies Solis)*. De altfel, în această perioadă creștinismul împrumută elemente din cultura păgînă, ca de pildă celebrarea nașterii lui Hristos la 25 decembrie, ziua de naștere a soarelui, folosirea luminărilor, a tămîiei etc.

Constantin ia parte direct la afacerile bisericești. De pildă, intervine în schisma donatiștilor și în controversa ariană. După victoria asupra lui Maxentius, donatiștii — grup din Africa de Nord care refuză să recunoască pe Cecilian ca episcop de Cartagina fiind sub acuzația de *traditor*, deoarece a abdicat de la Scriptură în fața autorităților în timpul persecuției — au cerut lui Constantin să intervină și să-i primească sub autoritatea lui. Pînă la urmă Constantin confiscă Bisericile donatiștilor și persecută pe conducătorii lor. Aceștia au rezistat, dar au dispărut odată cu ștergerea creștinismului din Nordul Africii din cauza cuceririi islamice.

După bătălia de la Adrianopol, Constantin devine împărat peste Occident și Orient în anul 324. Rolul lui este să mențină pacea în imperiu și să asigure unitatea Bisericii de Răsărit. Cel mai mare triumf al lui Constantin în afacerile bisericești este sinodul ecumenic de la Niceea împotriva arienilor. Constantin intervine în controversa dintre episcopul Alexandru de Alexandria și presbiterul Arie, care susținea că Fiul lui Dumnezeu, deși creator, este creat și nu e divin după esență, dar pînă la urmă recurge la convocarea sinodului. Constantin, avînd ca teolog apropiat pe Ossius de Cordova, a prezidat sinodul și a propus o formulă de reconciliere. Pacea nu s-a restabilit deoarece Atanasie, succesorul lui Alexandru din 328, refuză să primească în Biserică pe arienii care au respins erezia lor. Tolerant față de arieni, cu Atanasie în exil, Constantin moare în 337.

Constantin întemeiază Constantinopolul în 330 și astfel deplasează centrul imperiului, ceea ce a dus la declinul Apusului și la independența Bisericii de aici. El a început încreștinarea imperiului cu înțelegerea că el stă deasupra Bisericii. Cei trei fii ai săi : Constantin II, Constanțius și Constant au împărțit imperiul. După moartea lui Constantin II († 340) și eliminarea lui Constant (350), Constanțius favorizează pe arieni care condamnă pe Atanasie. Edictul din Milan (313) declara toleranță pentru creștini și păgîni.

Armata și nobilimea erau încă păgîne. Constanțius a închis cîteva temple păgîne și a interzis sacrificiile private și chiar publice. În 341 a suprimat cultul păgîn, iar în 356 a suprimat sacrificiile. În 357 înlătură altarul zeiței (Victoria) din casa senatului din Roma, unde se oferea tămîie în epoca lui Augustus.

În anul 361 devine împărat nepotul lui Constantin, Iulian, care e atras de scriitorii greci vechi și este influențat de neoplatonism. Intenția lui Iulian Apostatul este să convertească imperiul la «helenism», religie păgînă a cărei zeitate centrală este Ființa supremă (Plato), reprezentată de Helios și Mitras. E vorba de un sincretism între cultură, mitologie și religie. În acest scop, el creează un cult, o ierarhie, un sistem de organizare în frunte cu împăratul, Pontifex Maximus, care să asigure confruntarea helenismului cu «galileenii» (creștinii), aceștia fiind acuzați de «ateism».

Jovian, care a urmat pe Iulian († 363) este creștin, ca și succesorul său, Valentinian I (364—375). Valens (364—378), împărat în Orient, este mai puțin tolerant cu creștinismul în Răsărit. Gratian (375—383), împărat în Vest, fiul lui Valentinian, a ales pe Teodosius să guverneze în Est. Teodosius (379—383) sprijină credința ortodoxă și interzice sacrificiile păgîne. Teodosius a convocat al 2-lea sinod ecumenic în 381 la Constantinopol, care a compus Simbolul credinței ortodoxe (crezul). În aceeași perioadă, Ambrozie, ales episcop de Milan (reședința împăratului în Vest), în 374, a contribuit la scoaterea în afara legii a religiei păgîne.

Bibliografie: Henri-Irénée Marrou, *L'Eglise de l'Antiquité tardive* (303—604), Editions du Seuil, Paris, 1985, p. 18—45.

CONTEMPLAȚIE [gr. theoria; lat. contemplatio = viziune, vederea minții]: una din treptele de cunoaștere și ale procesului de transfigurare, plasată între practicarea virtuților, sau nepătimirea, și vederea directă a lui Dumnezeu sau unirea nemijlocită cu El. Teologii consideră *contemplația* ca un principiu epistemologic, care face trecerea de la teologia afirmativă, catafatică, la teologia negativă, apofatică, pornind de la ideea că procesul de transfigurare începe cu pătrunderea cu mintea la sensurile distincte ale creației. De aceea, *contemplația* naturală sau sensibilă, adică cunoașterea directă a Rațiunilor divine distincte, existente în natura cosmosului, este parte integrantă din procesul transfigurării. În acest sens, Maxim Mărturisitorul vorbește de trei operații «mediatorii» ale omului: sensibilitatea, adică mijlocirea între eu și realități, datorită simțurilor prin care el atinge lumea sensibilă; *contemplația* sau operația rațională de a lega realitățile între ele după rațiunile lor, prin intermediul sufletului; pătrunderea la ultima Rațiune, prin inteligență (nous). În același context, nepătimirea înseamnă depășirea sensului material al lucrurilor printr-un nou fel de simțire a lor.

În controversa despre natura luminii taborice, Varlaam, exprimînd teologia scolastică despre ființa absolută și neparticipabilă a lui Dumnezeu, susținea că obiectul *contemplației* este un simbol sau o creatură. Grigorie Palama arată că lumina taborică nu este un simbol creat, sau o iluzie, ci este însăși slava lui Dumnezeu, modul în care dumnezeirea se lasă împărtășită. *Contemplația* nu este așadar scopul ultim al credinței, ci ea trebuie depășită

prin unirea nemijlocită cu energiile divine necreate (v. CUNOAŞTERE şi ENERGIE).

CONTROVERSE, cu caracter de erezie şi shismă, în perioada 150—553 :

Montanism: mişcare cu caracter profetic şi eshatologic, apărută în Frigia, Asia Mică centrală, către 156, sub conducerea lui *Montanus,* fost preot păgîn frigian, convertit la creştinism, care susţinea că odată cu el începe în realitate epoca Paracletului (In 14, 15—17, 26), adică lucrarea Duhului Sfînt în Biserică. Această lucrare — la care sînt asociate două proorociţe, Maximilla şi Priscila, constă în a redresa disciplina şi etica Bisericii, pregătind-o pentru primirea Noului Ierusalim care se va stabili pe pămînt la Pepuza în Frigia. În acest scop, orice creştin trebuia să exercite harismele sale, în special profeţia, şi să părăsească orice preocupare terestră, practicînd ascetismul, abstinenţa, postul, mărturisirea păcatelor zilnic. *Montanismul* propune adepţilor săi martiriul ca semn al sfîrşitului, cere separarea Bisericii de lume, încurajează profeţiile şi preoţia femeilor. Datorită nonconformismului şi disciplinei sale rigoriste, *montanismul* se organizează ca mişcare separată de Biserică, reuşind să cîştige în 207 pe scriitorul african Tertulian (150—255). Acesta a scris o serie de lucrări *montaniste* în care critică serviciul militar, slujbele publice, morala conjugală şi disciplina penitenţială, practicate de Biserica din timpul său : «Către soţie», «Despre castitate», «Despre monogamie», «Despre post», «Despre puritate». Mişcarea n-a fost acceptată de Biserică, din cauza abuzului de harisme şi a concepţiei sale, care punea la îndoială justificarea prin har şi iertarea păcatelor după botezare. După anul 500, mişcarea dispare.

Modalism: erezie trinitară care apare în Asia Mică şi se dezvoltă la Roma, unde este propagată de Praxeas, către 190, de Noetus şi apoi de Sabelie (către 200), de unde şi numele de «sabelianism». Potrivit acestei concepţii, Dumnezeu S-a revelat succesiv în trei forme sau modalităţi diferite : forma Tatălui, Care a creat lumea şi a dat legea ; forma Fiului, Care a salvat lumea ; forma Duhului. În acest fel, persoanele divine nu sînt distincte în mod real, între Tatăl şi Fiul neexistînd nici o deosebire. Pentru Fotie, *modalismul* lui Sabelie, care afirmă că Tatăl, Fiul şi Duhul nu formează decît o singură persoană, deschide uşa iudaismului.

Adoptianism: erezie apărută la Roma, datorită lui Theodotus (către 195), după care Iisus, Care S-a născut miraculos dintr-o fecioară, a primit, la botezul Său în Iordan, Duhul Sfînt, adică este Hristos. El a fost răstignit, a înviat şi a mîntuit lumea prin ascultarea Sa. Pentru desăvîrşita Lui ascultare, Dumnezeu L-a *adoptat* ca Fiul Său. În acelaşi sens, Paul de Samosata (260—272), episcop de Antiohia, susţine că Logosul care a locuit în Moise şi profeţi a sălăşluit în omul Iisus, pe care Dumnezeu l-a *adoptat* după răstignire şi înviere şi căruia i-a dat un fel de dumnezeire. Iisus Se află într-o relaţie de iubire cu Dumnezeu, iar între Duhul Sfînt şi Iisus există numai o unitate de voinţă, o unitate morală, nu o unitate de substanţă.

Donatism: mişcare shismatică ivită în Biserica africană, în jurul disputei despre validitatea Tainelor

și vrednicia morală a săvîrșitorului. În 311, Caecilian este hirotonit episcop de Cartagina, cu participarea lui Felix de Aptunga, compromis în timpul persecuțiilor; de aceea, un grup declară invalidă alegerea acestuia, pe considerentul că Tainele administrate de un episcop sau preot nevrednic, ori de unul care a fost hirotonit în mod nevrednic, nu sînt valide. Numai Tainele săvîrșite de preoții cu caracter moral sfînt sînt efective. Shisma se produce în momentul în care partea oponentă e condusă de *Donatus*, urmașul lui Marjorinus, contra-episcopul lui Caecilian. Ambele părți apelează la împăratul Constantin. Acesta nu numai că reunește două sinoade, la Roma și Arles, în 313, care declară validă alegerea lui Caecilian, dar intervine direct în defavoarea *donatiștilor*. Donatus însuși a fost înlăturat după ce *donatiștii* au fost declarați eretici, iar bisericile lor au fost închise de Constantin.

Messalianism (în limba siriacă, cuvîntul înseamnă «rugători», de unde numele grec de *evhiți*): sectă de asceți apărută în Siria la sfîrșitul secolului al IV-lea, sub conducerea lui Simeon de Mesopotamia, care învață că harul și păcatul coexistă în suflet și după botez. Taina botezului n-ar avea puterea să dezrădăcineze păcatul, care își menține influența paralel cu energia nouă a harului, creștinul fiind obiectul acestui dualism metafizic. Părinții ortodocși, în chip special Marcu Ascetul și Diadoh al Foticeii, au respins această concepție, afirmînd prezența reală, exclusivă și definitivă a harului în suflet de la botez. Păcatul a fost evacuat, scos «afară»; harul sălășluiește în mod tainic în inimă, centrul spiritual al omului, dar el se manifestă în mod conștient prin practicarea virtuților, pe măsura creșterii spirituale. Sfîntul Macarie Egipteanul, autorul «Omiliilor duhovnicești», a fost acuzat de *messalianism* latent, dar acuzația este nedreaptă.

Theopashism [«Dumnezeu suferă»]: controversa se ivește la Constantinopol sub patriarhul Macedonie (495—511), fiind provocată de includerea în textul «Trisaghion»-ului a adaosului «Care S-a răstignit pentru noi», de către patriarhul monofizit Petru de Antiohia. În această dispută erau deja angajați: Teodoret, episcop de Cir († 466), care în 453 consacră combaterii *theopashismului* o carte («Epitome») dintr-un compendiu contra ereziilor, susținînd că Fiul lui Dumnezeu, despre Care face mențiune «Trisaghionul», a murit pe cruce. Sfîntul Chiril al Alexandriei învață că expresia «Dumnezeu a suferit în trup» consună cu hristologia ortodoxă, deoarece Fiul a asumat natura umană în condiția sau modul de existență («tropos») în care Adam a lăsat-o. Moartea Fiului lui Dumnezeu este semnul naturii umane pe care El a asumat-o. În 534, papa Leon al XII-lea acceptă formula, la început suspectă: *«Unus de Trinitate passus est carne»* (Unul din Treime, dintre Persoane, a suferit în trup»). Formula fusese introdusă de călugării ortodocși și acceptată de împăratul Justinian în «Mărturisirea de credință» publicată în 544.

Bibliografie: Justo L. Gonzales, *A History of Christian Thought*, Abingdon Press, Nashville a d New York, vol. I, 1970, p. 123—159; H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien; die Überlieferung der messalianischen «Makarios» Schriften*, Texte u. Untersuchungen 55, 1, Leipzig, 1941; R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur*

l'incorruptibilité du corps du Christ, Louvain, 1924; J. Meyendorff, *Messalianism or Anti-Messalianism? A fresh Look at the «Macarian problem»*, în «Kyriakon: Festschrift Johannes Quartens», Münster, 1972, p. 585—590; Viorel Ioniță, *Sinodul VI ecumenic și însemnătatea lui pentru ecumenismul actual* (teză de doctorat) în «Studii Teologice», XXX (1978), nr. 5—8 cap. *Erezia monotelită*, p. 398—414.

CREAȚIE [gr. ktisis-ktisma, lat. creatio = act creator, facere, creatură, zidire]: învățătură specifică Vechiului și Noului Testament, potrivit căreia Dumnezeu Tatăl, Atotțiitorul (pantokrator), Făcătorul (poieten) a *creat* cerul și pămîntul (Fac. 1, 1), aducînd totul în existență concretă prin Cuvîntul și voința Sa creatoare: «Cu cuvîntul Domnului cerurile s-au întărit și cu duhul gurii Lui toată puterea lor» ... «Că El a zis și s-au făcut, El a poruncit și s-au zidit» (Ps. 32, 6, 9). Mesajul *creației* este cunoscut din revelația istorică a lui Dumnezeu (Iahve), de aceea doctrina creștină despre *creație* nu trebuie să fie confundată nici cu mitologia, nici cu cosmologia. De altfel, doctrina creștină despre creație trebuie să fie ferită atît de *panteism*, care identifică pe Dumnezeu cu lumea imanentă, de unde idolatria, cît și de *dualism*, care separă pe Dumnezeu transcendent de realitatea imanentă.

În descrierea *creației*, din «Facere», trebuie să se facă o distincție între mesajul revelat, conținutul cunoscut prin revelația făcută lui Moise și forma în care s-a redactat acest conținut, care aparține mediului cultural semitic din perioada mileniului dinainte de Hristos. Mesajul biblic este deci cunoscut prin revelație, *nu este rodul* evoluțiilor ideilor cosmologice sau al speculațiilor cosmologice. Acest mesaj a fost exprimat în limba, în concepțele și reprezentările folosite în cultura Orientului Apropiat, care era îmbibată de miturile vechilor religii din acea zonă (vezi Is. 51, 9; Ps. 74, 14). Modul de reprezentare a cosmosului fizic aparține epocii în care a fost scrisă «Facerea», cînd pămîntul era reprezentat ca o suprafață plată susținută de stîlpi ce se sprijină în apele inferioare și protejată de un firmament deasupra căruia se află apele superioare. Sfîntul Vasile cel Mare, în comentariul său la «Cele șase zile ale creației» *(Hexaemeron)*, spune că va face expunerea în termenii și reprezentările cosmologice ale timpului său. «Facerea» nu este deci un capitol de cosmologie; de aceea, o presupusă incompatibilitate dintre Biblie și știință, dintre adevărurile revelate și adevărurile stabilite de știință, este falsă.

Redactorii Vechiului Testament au reunit, după exil, două documente ale «Facerii»: cap. 2, 4 — cap. 4 (Iahvistul), a cărei redactare s-a făcut în sec. IX î.d.Hr.; și cap. 1—2, 3 (codul sacerdotal) întocmit la începutul sec. V, sub Ezdra, după întoarcerea din exil. Se crede că referatul *creației*, din «Facere», este scris anume împotriva idololatriei și a politeismului din miturile păgîne (babiloniene, egiptene și canaanene). Istoria religiilor confirmă, de altfel, că Biblia combate concepția mitologică despre univers. Religia biblică este antimitică și a dus la desacralizarea cosmosului, în sensul că nu mai există divinități planetare sau zei mitologici ca în religiile și astrologiile orientale. (Texte paralele despre *creație*: Isaia cap. 40—48, scrise în timpul exilului; Ps. 104 și 89; Iov 37 și 38).

Noțiunea de *creație* are două înțelesuri:

a) Actul *creator* (ktisis) prin care Dumnezeu «Atotțiitorul» «cheamă la ființă cele ce încă nu sînt» (Rom. 4, 17), adică lumea văzută și nevăzută, și pe care o așază într-un raport personal de existență cu El. *Creația* își are principiul și scopul în Dumnezeu, pe Care Îl face transparent, fiind opera înțelepciunii și bunătății Sale (Rom. 1, 20). Ea nu are ființa și cauza în sine, ci există pentru că Dumnezeu o voiește, prin cuvîntul Său *creator*. *Creația* este un act în care se manifestă puterea Sa absolută (Ps. 103 ; Iov 38, 6).

b) Substanța materială a universului și totalitatea *creaturilor*, «toată făptura (ktisma) lui Dumnezeu» (I Tim. 4, 4), «zidirea aceasta» (Evr. 9, 11). Cosmosul a fost *creat* anume ca materie, ca cer și pămînt. Dualitatea făpturilor se observă în lumea sensibilă, care are un început și un sfîrșit, prin descompunere și moarte, și lumea inteligibilă, care nu este supusă morții. Lumea imaterială («cerul») este tot *creată* și se supune acelorași legi ale *creației*, iar legile și relațiile ei sînt imateriale.

Modul în care Dumnezeu creează nu este cunoscut, deoarece El este mai presus de actele Sale. El e *Creatorul* prin voința Sa ; totuși *creația* nu ține de ființa Sa transcendentă decît în acest sens. *Creația* nu este o emanație divină, ci ea participă la ființă sau neființă prin voința dumnezeiască. Prin urmare, relația dintre *Creator* și *creație* nu este întru totul relația dintre cauză și efect, deoarece lumea este opera hotărîrii libere a lui Dumnezeu : «Toate cîte a vrut Domnul a făcut în cer și pe pămînt, în mări și în toate adîncurile» (Ps. 134, 6). Desigur, Dumnezeu cel viu pune în mișcare totul, atrage la existență și modelează cu Cuvîntul Său *creator*, fiind mai presus de mișcare. În haosul primordial, Dumnezeu, fiind iubire, introduce aspirația către ființă, elanul către perfecțiune. Totul se mișcă în interiorul lui Dumnezeu (Fapte 17, 28). *Creația* însăși aspiră spre Dumnezeu, caută să se întoarcă la El, ca la sursa ei. Dar mișcarea și devenirea sînt proprii materiei. Mișcarea nu este altceva decît devenirea genurilor, speciilor și indivizilor, în creșterea lor cantitativă și calitativă. În această devenire, *creația* ia deci diverse forme și scopuri. Formele *creației* trec de la una la alta și nu sînt altceva decît diverse categorii de existență. Totuși, ea este limitată de substanța și caracterul lumii ca *creație* a lui Dumnezeu. Însăși evoluția naturii arată că lumea nu poate fi în același timp ceva veșnic și în devenire. Mișcarea nu este în sine eternă, de aceea nu se poate vorbi nici de oprirea ei, nici de absorbția ei în eternitate. Lumea în structura ei materială e *creată de* Dumnezeu ca parte din materie ; ea nu este rea în esența ei, cum susținea Origen, ci în mod accidental. Substanța ei este limitată, tocmai pentru că este destinată unui alt scop spre care se mișcă. Iar mișcarea este determinată, ca fiind un proces care e atras spre un scop.

Aceasta se arată de altfel și prin noțiunea «la început» (în ebraică «bereshith», în greacă «en arché»), care indică originea cosmosului în timp și spațiu, acestea nefiind realități materiale, ci limite ale *creației*. Nimic în lume nu este necreat și imobil, deci infinit. Numai Dumnezeu nu are alt principiu și alt scop în afară de ființa Sa. Nu există timp și spațiu fără Dumnezeu. De aceea «începutul» este punctul de plecare al *creației*. În acest sens, actul creator divin înseamnă *creatio ex nihilo*, de care face aluzie cartea II Macabei, cînd scrie (7, 28) că Dum-

nezeu a făcut cerul și pămîntul «din ce n-au fost» (cf. și Înț. Sol. 9, 1; Ps. 32, 6).

Lumea are un început, de aceea nu există o materie preexistentă *creației*, pe care Dumnezeu ar fi organizat-o (II Cor. 4, 6; Rom. 4, 17). «Toate» (Ef. 3, 9), «lumea și toate cele ce sînt în ea» (Fapte 17, 24), au fost chemate la ființă «ex nihilo» prin cuvîntul Său *creator*: «Pentru că în Acesta au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pămînt, cele văzute și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie căpetenii, fie stăpîniri. Toate s-au făcut prin El și pentru El» (Col. 1, 16).

În cadrul învățăturii despre *creație*, se pot face cîteva mențiuni speciale:

a) Omul adică bărbatul și femeia, ca făptură a lui Dumnezeu și chipul Său unic în *creație*, este adus la existență prin cooperarea dintre Cuvîntul *creator* și Duhul dătător de viață: «Miinile Tale m-au făcut și m-au zidit». Femeia, creată într-un moment de extaz — somn, are aceeași umanitate cu Adam (Fac. 2, 21). Cu toată starea sa naturală de *creatură*, aceea de «suflet viu» (I Cor. 15, 45), cu toată fragilitatea existenței sale (vasul de lut în miinile olarului — Rom. 9, 20; Ier 18, 2—5), omul este nu numai o parte din existențele *create*, ci este «imago Dei», de aceea el poate depăși toate posibilitățile naturale așezate în *creație*, devenind o nouă *creatură*, în și prin puterea lui Iisus Hristos: «Căci dacă este cineva în Hristos, este o făptură nouă» (II Cor. 5, 17; cf. Gal. 6, 15; Ef. 2, 10, 15; Col. 3, 10).

b) Duhul Sfînt este prezent, în mod activ, la *creație* — *Creator Spiritus* (Fac. 1, 2), ca unul care dă viață: «Duhul dă viață» (Ioan 6, 63). Duhul, «dătătorul de viață» (I Cor. 15, 45) vine peste Fiul, de aceea n-a putut să fie ținut de moarte. Același Duh ne menține în viață și în nemurire creația pieritoare (Rom. 8, 11).

c) Există o legătură între *creație* și răscumpărarea omului după căderea în păcat. Revelația biblică afirmă deodată valoarea și demnitatea *creației*, dar și degradarea și corupția ei (Evr. 1, 10—12). Ea însăși este răscumpărată din robia stricăciunii (phtora — Rom. 8, 21), din temporalitatea ei, și așteaptă transfigurarea finală. Și într-o stare și în alta, ea rămîne făptura lui Dumnezeu, de aceea calea spre Dumnezeu trece prin *creație* (Rom. 1, 20), care nu păstrează tăcerea căci «cerurile spun slava lui Dumnezeu și facerea miinilor Lui o vestește tăria» (Ps. 18, 1). După cum «omul trupesc» se va preschimba în «omul duhovnicesc», tot așa forma actuală a *creației* se va schimba în așa fel, încît va fi «un cer nou și un pămînt nou» (II Petru 3, 13; cf. Isaia 65, 17; 66, 22).

d) Activitatea *creatoare* continuă a Celui ce a întocmit lumina și a dat chip întunericului (Is. 45, 7). Datorită rațiunilor sale (logoi), adică sensului său veșnic și neschimbabil, *creația* este într-o continuă transformare. Formele vieții, adică modul de organizare, de subzistență și de actualizare a rațiunilor lucrurilor, trec de la una la alta. *Creînd* cerul și pămîntul ca pe o substanță care cuprindea totul și purta în potență toate, Marele Meșter a pus în mișcare acest întreg, făcîndu-l o lume bine întocmită, cu chibzuială și rînduială, spre o armonie între toate elementele ei. Nu numai a zidit, ci și a rînduit și a împodobit toate. «Pe toate le-a rînduit ca pe o podoabă, și după legătura rațiunilor lor, ca să se poată numi pe drept

cuvînt, întregul, podoabă (cosmos)» — (Sf. Grigorie Palama, *Capete despre cunoștința naturală*, 23, în Filoc. rom., vol. 7, p. 436).

Bibliografie: Basile de Cesarée, *Homélies sur l'hexaéméron*, trad. de S. Giet (coll. Sources Chrétiennes), Editions du Cerf, ed. 2-a, Paris, 1968; M. A. Orthanos, *Creation and Salvation according to St. Basil of Caesarea*, Atena, 1975; D. Stăniloae, *Creația ca dar și tainele Bisericii*, în «Ortodoxia», XXVIII (1976), nr. 1, p. 10—29; D. Stăniloae, *Dinamica creației în Biserică*, «Ortodoxia» XXIX (1977), nr. 3—4, p. 281—291; G. Florovsky, *The Idea of creation in Christian Philosofy*, în «Eastern Churches Quarterly, VIII, 1949.

CREATOR — nume amintit în primul articol al Crezului referitor la ființa unică absolută care este originea și sensul creației. Dumnezeu descoperă lui Moise (= scos din ape — cel care a condus ieșirea lui Israel din Egipt prin traversarea Mării Roșii — Ieșire, cap. 14; Evrei 11, 23—29) adevărata semnificație a numelui Său: «Eu sînt Cel ce este» (Ieșire 3, 14). Dumnezeu are ființa și existența în Sine, nu emană din alt principiu și nici nu împarte ființa Sa cu alți dumnezei.

Dumnezeu este ființa transcendentă, absolută, unică în esența ei, Care a creat cerul și pămîntul. Aceasta este prima afirmație din cea dintîi care a Bibliei. *Facerea* (sau *Geneza*) vorbește pe larg despre Dumnezeu și modul creației lumii și a omului. A *crea* înseamnă aici a «trage» o existență în realitate actuală în timp și spațiu, prin puterea cuvîntului *creator*. Dumnezeu este «Cel ce a tras ființele din nimic» (*Păstorul lui Herma*, Vedenia I, 6). Facere 1, 3: «Dumnezeu a zis: Să fie lumină și a fost lumină». Cuvîntul *creator* înseamnă că originea ființei, a mișcării, a vieții este în Dumnezeu. Această creație este «bună» și este binecuvîntată de Dumnezeu. Ea este dată omului, creat la început ca ființă compusă din trup și suflet, creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Creația există și se mișcă datorită binecuvîntării date omului. Sabatul, odihna, face parte din planul creației.

Creația este opera Sfintei Treimi: Tatăl, Fiul și Duhul. Omul, deosebit de creația materială, poartă în sufletul său chipul Sfintei Treimi. *Facerea* precizează că Duhul lui Dumnezeu era prezent și lucra în creație de la început (Fac. 1, 2). Toate au fost create prin Cuvîntul lui Dumnezeu, care există înainte de creație. Ioan 1, 3: «Toate prin El s-au făcut și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut». Apostolul Pavel merge mai departe și spune: «Toate s-au făcut prin El și pentru El. El este mai înainte decît toate și toate prin El sînt așezate» (Coloseni 1, 16—17).

Astfel, încă de la crearea lumii, Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt apar ca persoane distincte, avînd aceeași esență, voință și putere. Persoanele nu împart ființa unică a lui Dumnezeu. Astfel, creștinismul este o religie monoteistă: «Cred în unul Dumnezeu», «Eu sînt Domnul Dumnezeul tău» (Ieșire 20, 2), nu politeistă: «Să nu ai alți dumnezei afară de Mine» (Ieșire 20, 3), «Nu mai este altul afară de El» (Deut. 4, 39).

PANTOCRATOR, nume grec cu înțelesul de «atotțiitor», folosit în textul crezului de la Niceea (325). Vechiul Testament în greacă (Septuaginta) a tradus cu acest termen cuvîntul ebraic *Adonai Sabaoth*, care înseamnă Domnul Atotputernic care susține în viață toată creația.

CRED (credem în originalul crezului din 381) exprimă certitudinea că cele afirmate sînt reale în mod subiectiv și obiectiv. Exprimarea actuală a acestei credințe se numește mărturisire. De altfel, crezul folosește și *pistevomen* — credem și *homologoumen* — mărturisim. Expresia «Cred în unul Dumnezeu» recunoaște caracterul unic și absolut al ființei lui *Dumnezeu*, Care este prezent și se manifestă în mod personal. Creștinismul reclamă *credința* ca mijloc de cunoaștere a unei realități care se situează dincolo de lumea văzută. Argumentele raționale, filosofice și etice, pentru dovedirea existenței lui Dumnezeu, sînt probe solide și utile, dar acestea nu pot înlocui sau elimina credința. Apologetica poate convinge rațiunea, dar nu poate să convertească, adică să schimbe cugetul și viața. Certitudinea creștinilor stă pe revelația și credința lui Iisus. El însuși este credincios, adică fidel revelației Tatălui. Chiar atunci cînd a făcut minuni și semne extraordinare, El a cerut credință fără rezerve. Astfel, Iisus pune noi condiții de mîntuire, care înseamnă nu numai a urma Legea, ci a schimba viața («Vindeți toate averile» — Luca 18, 22). Această transformare este cu putință numai prin credință, acea credință pe care o are și El. Cel ce crede cu credința Lui devine fratele Său.

Noul Testament oferă multe exemple de credință. La venirea lui Iisus, Mesia era așteptat ca un rege victorios din descendența lui David (Ieremia 23, 5—6). Această așteptare mesianică se fondează pe promisiunea făcută profeților. Toți care vor crede în această făgăduință devin descendenții lui Avraam. Prin credința în Iisus toate națiunile vor primi binecuvîntarea lui Avraam și înfierea (Galateni 3, 7—14; 4, 4—7). Astfel credința înseamnă aici așteptarea cu încredere a unui viitor promis.

Desigur, credința este un proces dificil, complex. A constata o realitate de mister, care nu e tangibilă prin simțurile de cunoaștere empirică, nu a fost ușor nici pentru cei ce au văzut fizic pe Iisus Hristos. Ucenicii în întîlnirea cu Hristos cel înviat, pe drumul spre Emaus, nu înțeleg imediat profeția «Trebuia ca Mesia să sufere» (Luca 24, 26). Iisus constată cu compasiune că inima lor are nevoie de mult timp să creadă ceea ce profeții au anunțat (Luca 24, 25).

«Cum mă voi mîntui atunci? Prin credință, căci credința e suficientă pentru a ne convinge că există Dumnezeu, dar nu ce este Dumnezeu în sinea Lui, iar El va răsplăti după cuviință celor care-L caută. Căci, în fond, cunoașterea ființei dumnezeiești constă tocmai în simțămîntul că ființa lui Dumnezeu n-o putem cunoaște, dar închinarea nu stă în legătură cu cît cunoaștem din ființa lui Dumnezeu, ci cu convingerea că El există». (Vasile cel Mare, *Epistola 234*, trad. rom., p. 421).

CREDINȚĂ [lat. credens — credincios, fides — cunoaștere, încredere; gr. pistis]: «temelia — încredințarea — celor nădăjduite, dovada celor nevăzute» (Evr. 11, 1); *credința* este facultatea de a primi revelația divină, de a cunoaște lumea supranaturală, de a trece într-o altă ordine de existență. *Credința* este o putere de legătură între divin și uman, de unde afinitatea ei cu religia. Pentru apostolul Pavel *credința* este lucrarea harului lui Dumnezeu, care produce în omul căzut starea de mîntuire: «Căci dreptul, prin *credință* va fi

viu» (Rom. 1, 17). «Noi socotim că omul este îndreptat prin *credință*, nu din faptele legii» (Rom. 3, 28 ; cf. Gal. 3, 24). Pentru evanghelistul Ioan, ea este deschiderea spiritului, prin puterea harului, pentru prezența iubirii lui Dumnezeu, Care S-a descoperit în Hristos cel răstignit și înviat (I In 5, 1—2). După Sfîntul Vasile, Duhul dă lumina care produce descoperirea adevărului în proporția *credinței* ; iar după Ioan Hrisostom, *credința* este temelia pe care stă Biserica, de aceea nu Biserica justifică *credința* — adevărul, ci *credința* justifică Biserica.

Această posedare a invizibilului și apropriere a celor viitoare se bazează pe o evidență, pe certitudinea unui eveniment : manifestarea lui Dumnezeu în persoana Fiului Său întrupat. Învierea lui Hristos este «piatra» *credinței*. Căci «de vei mărturisi cu gura ta că Iisus este Domnul, și *crezi* în inima ta că Dumnezeu L-a înviat pe El din morți, te vei mîntui» (Rom. 10, 9). De aceea, *credința* vine din propovăduire, din mărturia directă a celor ce au văzut Cuvîntul vieții (I In 1, 1—3) ; ea nu se inventează (Rom. 8, 14—17).

Două aspecte majore ale *credinței* pot fi menționate aici : *credința* — mod de viață, adică «*credința* lucrătoare prin iubire» (Gal. 5, 6), care are un caracter soteriologic : «*Credința* ta te-a mîntuit» (Mt. 9, 12) ; *credința* — mod de cunoaștere, sau contemplație a Adevărului, cu caracter epistemologic : «Vestea pe care am auzit-o de la El și pe care v-o propovăduim este că Dumnezeu e lumină și în El nu este întuneric» (I In 1, 5). *Credința* presupune dialogul iubirii, relația personală cu Dumnezeu. Nu este vorba de adeziunea intelectuală la existența lui Dumnezeu ; și demonii «*cred*» în acest sens (Iac. 2, 19). Este vorba de acceptarea, prin străpungerea inimii (Fapte 2, 37), a făgăduințelor lui Dumnezeu, Care Se manifestă în prezența lui Hristos, acceptare care determină nu numai un nou stil de viață, o schimbare a spiritului prin pocăință (Fapte 2, 38), ci și destinul pentru eternitate (II Cor. 5, 1). De aceea temerea de Dumnezeu este începutul *credinței*, deoarece aceasta eliberează sufletul de înspăimîntarea păcatului și a morții, ajutîndu-l să intre în stăpînirea harului (Lc. 12, 5 ; Mt. 10, 28). Din *credință* începe și la ea sfîrșește mîntuirea : «fără de *credință* nu este cu putință a plăcea lui Dumnezeu» (Evr. 11, 7). *Credința* este apoi o cale de cunoaștere prin experiere personală, nu prin probe. După Pavel, aici pe pămînt nu avem o cunoaștere clară și definitivă, ci «ca prin oglindă», parțială (I Cor. 13, 12).

Apostolul Ioan preferă să dea *credinței* sensul de «vedere», de dezvăluire a Adevărului, de aceea sinonimele ei sînt lumina (In 3, 20—21), judecata, discernămîntul. Isac Sirul distinge *credința* care vine din ceea ce s-a auzit, primită pe temeiul unui cuvînt, de *credința* întemeiată în ipostas, primită printr-o «vedere» contemplativă a realităților crezute : «Alta este *credința* cea de obște a dreptcredincioșilor, adică dogmele drepte despre Dumnezeu și despre făpturile Sale inteligibile și sensibile, precum cu harul lui Dumnezeu le-a primit sfînta și soborniceasca Biserică, și alta, cea a vederii, adică a cunoștinței, care nu se împotrivește celei ce o naște pe ea, ci o face și mai sigură. Pentru că cea dintîi am învățat-o din auz, moștenind-o de la părinții binecredincioși și de la învățătorii *credinței* dreptmăritoare, iar cea de a doua

vine prin aceea că *credem* drept și ne temem de Domnul, în Care am crezut» (citat după Petru Damaschin, *Învățături duhovnicești*, în Filoc. rom., vol. 5, p. 194).

Tradiția creștină nu s-a dezinteresat de calitatea epistemologică a *credinței*, de implicațiile intelectuale ale actului *credinței*. Deja Ioan Damaschinul vorbește de *credința* care reclamă puterea rațiunii ; Anselm de Canterbury numește aceasta «*credința* în căutare de înțelegere» ; iar Maxim Mărturisitorul spune că toți sfinții caută iluminările sau rațiunile celor descoperite : «Fiindcă nu e îngăduit să zicem că numai harul de sine lucrează în sfinți cunoștințele tainelor, fără puterile care primesc prin fire cunoștința. Căci atunci socotim că sfinții prooroci nu înțelegeau iluminările date lor de către Preasfîntul Duh. Dar în acest caz, cum ar mai fi adevărat cuvîntul care zice : «Înțeleptul înțelege cele din gura sa» (Pilde 16, 25) ?! Pe de altă parte, nici n-au primit cunoștința adevărată a lucrurilor numai căutînd-o prin puterea firii, fără harul Duhului Sfînt. Căci atunci s-ar dovedi de prisos sălășluirea Duhului în sfinți, neajutîndu-le întru nimic la descoperirea adevărului» (*Răspunsuri către Talasie*, 59, în Filoc. rom., vol. 3, p. 311).

Dar în timp ce teologia apuseană — aplicînd principiul : *credința* implică reflecția rațională — a căutat, în sistematizarea doctrinei, să pună revelația în termeni filozofici, cea orientală n-a insistat asupra articulării misterului credinței, ci a considerat *credința* ca fiind nedespărțită de cult și de spiritualitate, de adorarea misterului lui Dumnezeu și de experierea acestui mister.

«Dumnezeiescul și marele apostol, definind ce este credința, zice : «Credința este ipostasul celor nădăjduite și dovada lucrurilor nevăzute» (Evr. 11, 1). Iar dacă cineva ar defini-o și ca bun lăuntric, sau ca cunoștință adevărată doveditoare a bunurilor tainice, nu ar păcătui împotriva adevărului. În sfîrșit, Domnul, învățînd despre lucrurile tainice și despre cele nădăjduite și nevăzute, zice : «Împărăția lui Dumnezeu este în lăuntrul vostru» (Lc. 17, 21). Așadar credința în Dumnezeu este același lucru cu Împărăția lui Dumnezeu. Ea se deosebește de Împărăție numai prin cugetare, căci credința este Împărăția lui Dumnezeu fără formă, iar Împărăția este credința care a primit în chip dumnezeiesc o formă.

Deci, pe temeiul acestui fapt, credința nu este în afară de noi. Dar noi, cultivînd-o prin poruncile dumnezeiești, o facem să devină Împărăția lui Dumnezeu, care e cunoscută numai de cei ce o au. Așadar, Împărăția lui Dumnezeu este credința dezvoltată prin lucrare. Iar Împărăția aceasta înfăptuiește unirea nemijlocită cu Dumnezeu, a celor ce fac parte din ea.

Așadar s-a dovedit limpede că credința este o putere de legătură, care înfăptuiește unirea desăvîrșită, nemijlocită și mai presus de fire a celui ce crede, cu Dumnezeu cel crezut» (Maxim Mărturisitorul Răspunsuri către Talasie, 33, în *Filoc. rom., vol. 3, p. 118).*

CREȘTIN-CREȘTINISM [gr. hristianos, hristianismos ; lat. christianus, christianismus]. Numele de *creștin* atribuit discipolilor lui Hristos apare imediat după înviere, pentru întîia oară în Antiohia : «Pentru întîia dată, ucenicilor li s-a dat numele de *creștini* în Antiohia» (Fapte 11, 26). *Creștin* desemnează pe cei ce se convertesc la religia lui Hristos (Fapte 26, 28) și pe cei ce suferă pentru Hristos (I Petru 4, 16). Ignatie de Antiohia folosește

numele de *creștinism* (hristianismos) pentru a desemna învățătura lui Hristos în comparație cu iudaismul (Epistolele : *Către Magnezieni*, X, 1 și 3 ; *Către Romani* III, 1 ; *Către Filadelfieni* VI, 1 ; cf. *Martiriul lui Policarp* X, 1). În primul rînd, creștinismul nu este o speculație filosofică despre ființa și existența lui Dumnezeu, ci *credința în Dumnezeu*, adică acea viziune și regulă de viață revelată în ceea ce a zis și a făcut Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu (I Ioan 5, 5), pe pămînt. Creștinismul se bazează pe evenimente revelatoare și învățături obiective, universale, pe care le-a învățat și le-a trăit Iisus Hristos, Cuvîntul lui Dumnezeu care s-a întrupat. Aproprierea personală a acestor elemente constitutive este condiția esențială de a fi discipol și martor al lui Iisus în sînul unei comunități disciplinate.

Creștinismul are în centrul său o chestiune teologică despre actualitatea mîntuirii : Ce să fac să mă mîntuiesc ? Cum să moștenesc viața eternă ? Această problemă ține de existența umană actuală și ea s-a pus de la începutul omului. Istoria devine asfel istoria mîntuirii oamenilor. Iisus, în predica și misiunea Sa, se referă la un răspuns ce s-a dat acestei probleme în perioada anterioară venirii Sale, în cadrul Vechiului Testament. Pentru El, regula de viață propusă de *Legea* dată prin Moise (Ieșire 20, 2—17 ; Deuteronom 5, 6—21) trebuie să fie înțeleasă și trăită în alt mod decît cel propus de autoritățile religioase ale timpului Său. Mai mult, El însuși revelează în viața și exemplul Lui, *calea*, *adevărul* și *viața* (Ioan 14, 6), care conduc la Dumnezeu. A fi *creștin* înseamnă a mărturisi că Iisus este Hristos, mîntuitorul lumii. Aceasta nu-i suficient. A fi *creștin* înseamnă a participa la viața și suferința lui Iisus, a avea forța de a-L urma pe drumul Său și curajul de a-L proclama public. A fi *creștin* înseamnă a schimba viața într-o nouă existență după chipul lui Iisus Hristos.

În Noul Testament nu se găsește expus un plan de a constitui *creștinismul* ca o «societate *creștină*», paralelă sau suprapusă statului, nici ca un sistem filozofic sau religios particular. Comunitatea *creștină* apare ca «ekklesia laos tou Theou», adunarea celor chemați de Dumnezeu, uniți prin aceeași credință, iubire și nădejde, în care și prin care Dumnezeu cel viu pătrunde în viața reală a oamenilor pentru a-i strămuta într-o altă ordine de existență. Biserica își are originea în inițiativa și chemarea lui Dumnezeu și nu se inventează, nu se creează ca o asociație publică voluntară. Desigur, aceasta implică o referință teologică, dată în faptele lui Dumnezeu în istorie, începînd cu întruparea, moartea și învierea Fiului Său și culminînd cu trimiterea Duhului Său cel Sfînt în lume, la Cincizecime. De aceea, de la început, nu orice adunare de credincioși sau întrunire socială se numea biserică. Astfel, comunitatea *creștină* apare în istorie ca avînd o identitate unică, zidită după modelul pe care Iisus Hristos însuși l-a instituit. Aceasta este marea surpriză istorică pe care a creat-o «acest neam omenesc», care duce un «nou mod de viață», necunoscut înainte, de care amintește *Epistola către Diognet* (cca 124). Dar tocmai această amprentă specifică a creat dificultăți pentru acomodarea *creștinismului* în situații culturale, sociale și politice diferite de-a lungul istoriei.

Biserica postapostolică și patristică a trebuit totuși să găsească un

cadru de existenţă în lăuntrul imperiului roman, care, la rîndul său, nu putea să nu recunoască realitatea şi importanţa istorică a religiei *creştine*. Aşezarea *creştinismului* în acest mediu n-a fost uşoară, deoarece presupune o multiplă confruntare: cu politeismul religios şi filozofia vremii, cu iudaismul care se concentrase în jurul templului din Ierusalim, şi cu instituţiile şi structurile politice care menţineau imperiul. În ce priveşte atitudinea faţă de cultura greco-romană, se cunosc mai multe tendinţe apologetice: una militantă radicală adoptată de cei dintîi apologeţi, care pun raportul dintre *creştinism* şi păginism în termeni de discontinuitate totală (Atenagora); alta, defensivă, dar deschisă faţă de valorile culturii filozofice antice (Teofil al Antiohiei, Justin şi Vasile ale Cezareii), iar alta care încearcă să formuleze *creştinismul* în termeni de «filozofie *creştină*» (Clement Alexandrinul, în «Stromate», Origen (184—254), în «Contra Celsum»).

Cu cît *creştinismul* pătrundea în lumea intelectuală cu atît problemele: care sînt presupoziţiile filozofice ale credinţei *creştine*; cum se comunică Evanghelia prin limbajul, ideile şi literatura epocii — conduceau la necesitatea unui misionarism cultural. Teologia patristică arată foarte clar că a existat o asimilare critică a limbajului şi noţiunilor filozofice (mai ales din platonism şi neoplatonism), aceasta, după ce au fost supuse unui discernămînt sever înseşi bazele metafizice ale sistemelor filozofice antice. În acest proces, *creştinismul* este preocupat cu filozofiile nu atît ca erori metafizice, ci mai degrabă ca erori epistemologice, deoarece credinţa însemna iluminare, cunoaştere prin revelaţie. De asemenea, dat fiind că foarte mulţi filozofi greci şi romani au fost atraşi la credinţa *creştină* (Justin, Pantem şi alţii), filozofia îşi reconsideră poziţiile proprii faţă de religia *creştină* (de pildă, Iulian Apostatul în «Contra Gallilaeos»).

Cu toate că Biserica nu şi-a pus problema convertirii imperiului roman şi nici transformarea acestuia într-un «corpus *christianorum*», totuşi împăraţii romani sprijină păginismul şi nu ezită să ia măsuri pentru a împiedica dezvoltarea *creştinismului*. La început, nu există o politică de persecuţie a *creştinilor*; dar, cu împăraţii Domitian (81—96) şi Traian (98—117), apoi cu Deciu (250—251) şi Valerian (257—260), şi terminînd cu Diocleţian (284—305), situaţia se agravează, deşi loialitatea *creştinilor* faţă de autorităţile civile rămîne exemplară. Puşi în încurcătură de rezistenţa pînă la sacrificiu a *creştinilor* (după expresia lui Tertulian «sîngele martirilor este sămînţa *creştinismului*»), împăraţii schimbă edictele de persecuţie în edicte de toleranţă.

Persecuţiile sistematice care urmăreau lichidarea definitivă a *creştinismului* (marea persecuţie a lui Diocleţian în 303) încetează deja sub Galeriu. După întîlnirea sa cu Licinius, la Milan (313), împăratul Constantin, care rămîne toată viaţa «pontifex maximus», adoptă o legislaţie favorabilă *creştinismului* (libertatea cultului public, Duminica este recunoscută ca zi de repaus, Biserica obţine dreptul de a avea proprietăţi şi de a primi donaţii etc.), punînd apoi bazele unui imperiu «*creştin*» pentru care clădeşte «a doua Romă», Constantinopolul — cetatea lui Constantin, pe care o investeşte cu o autoritate politică şi bisericească universală, «ecumenică». Datorită lui Constantin şi

apoi lui Teodosie I, după 381, imperiul roman nu numai că s-a mutat în Orient, dar şi-a schimbat fundamental structura şi caracterul său. *Creştinismul* este recunoscut în 381 ca religie oficială a imperiului, Biserica fiind inclusă în structura politică a statului, bucurîndu-se de protecţia acestuia. La rîndul ei, Biserica declară pe Constantin «egal cu apostolii», iar numele împăratului apare pe listele de pomenire ale Bisericii.

În aceste condiţii şi în această perioadă (sec. IV—VIII) s-a precizat şi raportul dintre Biserică şi stat, care poate fi definit ca un raport de «simfonie», în sensul că o instituţie nu se poate concepe fără cealaltă, ele existînd ca două entităţi complementare, imposibil de separat. Este teoria împăratului Justinian (518—656), bazată pe recunoaşterea «diarhiei», a dublei autorităţi — cea a împăratului şi cea a patriarhului.

În virtutea acestei «simfonii», împăratul, care trebuia să profeseze crezul ortodox, accepta să primească coroana din miinile patriarhului Constantinopolului, în cadrul unei ceremonii religioase din biserica Sfînta Sofia. Desigur, el nu era încoronat ca şef al Bisericii, iar patriarhul nu putea să încoroneze un împărat eretic, mărturisirea ortodoxă fiind obligatorie pentru a deţine oficiul imperial. Pe de altă parte, în virtutea aceleiaşi «simfonii», împăraţii bizantini au convocat sinoadele ecumenice şi au promulgat «edicte de credinţă» împotriva ereziilor care constituiau un pericol nu numai pentru ortodoxia credinţei, ci şi pentru unitatea imperiului. Astfel se explică «Henoticon»-ul împăratului Zenon (474—491), un edict de unire, publicat în 482 cu intenţia de a reconcilia pe ortodocşi cu monofiziţii separaţi după sinodul ecumenic de la Calcedon (451) şi «Ektesis», promulgat de împăratul Heraclius în 638, în care propune monotelismul ca doctrină de reconciliere. Ambele tentative au eşuat, doctrinele propuse fiind respinse şi de o parte şi de alta.

Desigur, această «simfonie» nu poate fi descrisă decît într-un sens general şi ea nu poate fi considerată un sistem social creştin ideal, deoarece ea a avut o evoluţie inegală şi plină de tensiuni. Ea a fost mai degrabă o «polaritate instabilă şi dinamică». Mai mult, în unele epoci, Biserica a avut chiar de suferit din cauza alianţei sale cu statul bizantin. De pildă, în disputa iconoclastică din secolele VIII—IX, împăraţii bizantini au pretins să exercite o autoritate doctrinară. După cum se ştie, împotriva împăraţilor iconoclaşti călugării au purtat o luptă aprigă. «Simfonia» rămîne totuşi o caracteristică fundamentală a tradiţiei canonice din această perioadă, în partea orientală a imperiului. («Simfonia» se deosebeşte de «cezaro-papismul» medieval din Biserica apuseană şi de teoria «separării», care s-a impus în epoca modernă).

Statistica creştinilor (1990):

Romano-catolici	995 780 000
Protestanţi	363 290 000
Ortodocşi	166 942 000
Anglicani	72 980 300
Creştini de alte denominaţiuni	159 785 700
Total	1 758 778 000

(După: *Encyclopedia Britannica*, Book Year 1991)

«Creştinii nu se deosebesc de restul oamenilor nici prin patrie, nici prin limbă, nici prin obiceiuri. Creştinii nu locuiesc

separat în orașele lor proprii, nu vorbesc vreo limbă diferită, nici nu practică un mod de viață straniu. Învățătura pe care o au nu este o descoperire a minții și cugetării omenești, nici nu aderă, ca unii, la vreo învățătură omenească. Ei își petrec viața în orice oraș, grec sau străin, după cum fiecăruia i-a fost hărăzit de soartă, urmînd obiceiul local firesc în ce privește portul, hrana și alte stări. Totuși starea lor arată cîteva trăsături minunate și chiar surprinzătoare. Deși locuiesc acasă, în țările în care s-au născut ei se comportă ca niște străini. Participă la toate ca cetățeni, dar ei rabdă pe toți și pe toate ca străini... Ca toți oamenii ei se căsătoresc și nasc copii, dar nu lepădă pe cei născuți. Orice creștin este liber să se împărtășească la masa altuia dar niciodată nu are pat comun. Cu toate că viețuiesc în trup, ei nu trăiesc după trup. Trăiesc pe pămînt, dar cetățenia lor este cerească. Ei ascultă legile hotărîte, dar în viața lor particulară ei sînt mai presus de legi. Iubesc pe toți oamenii, dar sînt persecutați de toți. Ei sînt neînțeleși și condamnați, iar suferind moartea ei sînt treziți la viață. Sînt săraci, dar îmbogățesc pe alții, sînt lipsiți de toate, totuși au toate din prisos. Sînt dezonorați, totuși sînt slăviți prin înjosirea lor; huliți, dar răscumpărați. Ei răsplătesc calomnia cu binecuvîntarea, insulta, cu delicatețea. Pentru binele pe care îl fac sînt pedepsiți ca niște răi, iar cînd sînt osîndiți, se bucură ca unii care ar da viață. Sînt pedepsiți de iudei ca niște eretici și persecutați de elini, cu toate că cei ce le fac rău nu pot explica pricina ostilității lor» (Epistola către Diognet, 5, *trad. cit.*, p. 176—177).

Bibliografie: Oscar Cullmann, *La foi et le culte de l'Eglise primitive*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1963, p. 89—102; Henry Chadwick, *The Early Church* (Penguin Books), ed. 1977; Paul Lemerle, *Histoire de Byzance*, Presses Universitaires de France, Paris, ed. 1973; A. Schmemann, *Byzantine Theocracy and the Orthodox Church*, in «St. Vladimir's Seminary Quarterly», vol. I (1953), nr. 2; N. G. Wilson, *Saint Basil on the Value of Greek Literature*, London, Duckworth, 1975 (text grec, traducere și comentariu); W. J. Malley, *Hellenism and Christianity*, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1978; Demetrios J. Constantelos, *Jews and Judaism in the Early Greek Fathers (100 A.D.—500 A.D.)*, in «The Greek Orthodox Theological Review», 23 (1978), nr. 2, p. 145—156; Pierre L'Huillier, *L'expérience politique de l'Orthodoxie*, in vol. «Les chrétiens et l'état, Mame, 1967, p. 71—125; Konrad Algermissen, *Konfessionskunde*, Verlag Bonifacius — Druckerei Paderborn, 1966.

CREZ [gr. to simbolon tis pisteos; lat. credo, regula fidei — crez, rezumat sau expunere a doctrinei]. Echivalent cu «simbol de credință», termenul *crez* este folosit cu un sens general, pentru a desemna un corp de învățături sau de dogme fundamentale de credință. *Crezul* creștin distinge creștinismul de alte religii, pentru a indica o scurtă mărturisire de credință comună cu un sens precis, cu un sens dogmatic major, cînd se referă la *Crezul* sau «simbolul credinței» ortodoxe, adică «credința de la Niceea» (Grigorie de Nazianz, *Scrisori teologice*, CII, 1, în trad. cit., p. 71).

Cu toate că în Noul Testament nu se găsește un *crez* formulat ca atare, stabilit de Apostoli, totuși, încă de la începutul Bisericii au circulat scurte formulări de credință în care se rezumă istoria unică a mîntuirii și care indică obiectul credinței creștine. În afară de biografii și descrieri de evenimente, Noul Testament este plin de afirmații de credință, de unde și caracterul său «dogmatic». De pildă, există o mare varietate de mărturi-

siri de credință, cu conținut hristologic («Iisus este Domnul» — I Cor. 12, 3 ; Rom. 10, 9 ; Fil. 2, 11 ; Col. 2, 6 ; Fapte 11, 17, 20 ; 16, 31 ; «Iisus este Hristosul» sau «Iisus este Fiul lui Dumnezeu» — I In 2, 22 ; Mc. 8, 29 ; Fapte 8, 36—38 ; I In 4, 15 ; 5, 5 ; Evr. 4, 14 ; Mc. 3, 11 ; 5, 7), sau cu conținut trinitar (Mt. 28, 19 ; Lc. 24, 29 ; Rom. 1, 1—4 ; 5, 1—5 ; 14, 17—18 ; 15, 16 ; I Cor. 2, 10—16).

Crezul este folosit ca simbol al credinței comune (Rom. 8, 21), sau ca o formulă simplă la botez (In 3, 16 ; I Cor. 12, 3 ; Fil. 2, 11). Originea *crezului* se află în contextul botezului, deoarece mărturisirea credinței este o condiție pentru botez (Fapte 8, 36—38). El are rolul de a păzi de erezii credința adevărată, deoarece Biserica are datoria să transmită credința apostolilor fără deformare. Transmiterea autoritativă și conținutul dogmatic ortodox sînt de altfel două elemente complementare ale Tradiției (I Cor. 11, 23 ; 15, 3).

În istoria dogmaticii se observă o evoluție a *Crezului*, atît în ceea ce privește conținutul, cît și în folosirea lui. Deja Ignatie amintește de folosirea unui *crez* la slujba botezului și a Liturghiei (*Ep. către Tralieni* IX, 1—2, trad. cit., p. 101—102). Dar cea dintîi încercare de a formula un *crez* aparține lui Justin Martirul (cca 150). Acest *crez*, sub formă de întrebări adresate celui ce se boteza, se rezumă la credința în cele trei persoane ale Sfintei Treimi. De asemenea, Hipolit de Roma (martir în 235), în lucrarea sa capitală despre «Tradiția Apostolică» (cca 200), insistă asupra doctrinei hristologice. În această epocă, *Crezul* este asociat nu numai cu slujbele botezului și Euharistiei, ci și cu instruirea catehetică a candidaților la botez. În perioada de mare convertire la creștinism (250—300), Biserica însăși a organizat catehumenatul, adică metoda de primire în Biserică și de pregătire pentru botez. Una din obligațiile catehumenilor era aceea de a recita în public simbolul credinței.

Printre *crezurile* care au circulat încă din vechime și s-au păstrat în tradiția dogmatică și cultică sînt :

Crezul apostolic (sau *Crezul* roman vechi), care apare la Roma în sec. al III-lea, fiind atribuit apostolilor, dar numai din secolul al IX-lea este folosit în Bisericile din Europa, la botez. În ce privește conținutul, el cuprinde învățăturile de bază, deja formulate la sfîrșitul sec. al II-lea, pentru nevoile catehetice. Printre altele, el cuprinde doctrina despre coborîrea la iad (I Pt. 3, 18—19), despre comuniunea sfinților și despre învierea trupului.

Crezul atanasian. Nu a fost scris de Sfîntul Atanasie († 373), deoarece partea a doua reflectă doctrina hristologică de la Calcedon (451). Apare în sec. al VI-lea în limba latină. La începutul sec. al VIII-lea este recitat Duminica, la serviciile de dimineață. În Biserica romano-catolică e foarte puțin folosit, pe cînd la anglicani înlocuiește *crezul* apostolic la marile sărbători. Partea întîia (26 articole) tratează despre doctrina Treimii, subliniind unitatea de substanță și mai ales identitatea numerică a lui Dumnezeu, pentru a sublinia monoteismul trinitar. Distincția Persoanelor reiese și din atributele Lor proprii : Tatăl este nenăscut, Fiul este născut, Duhul Sfînt este purces. Ipostasele sînt mai degrabă relații în interiorul dumnezeirii. Partea a 2-a (art. 27—40) tratează despre persoana lui Iisus Hristos, în sensul defi-

niției hristologice de la Calcedon. La sfîrșit, are o clauză de condamnare.

Crezul niceo-constantinopolitan («Simbolul credinței») este textul de credință prin excelență al creștinismului, deoarece a reușit să reconcilieze concepția monoteistă cu concepția trinitară despre Dumnezeu. La originea textului de la Niceea se află *crezurile* baptismale folosite în Siria, Palestina și mai ales în Cezareea. Fraza cheie prin care se respinge erezia lui Arie este tot art. 2, în special expresia «de o ființă cu Tatăl». Mulți episcopi au ezitat să accepte «homoousios», pe motivul că nu este o expresie biblică. Ultimul paragraf adoptat de sinodul din 325 conține o formulă de anatemă: «Cît privește pe cei care spun că ar fi fost un timp în care El (Fiul) nu era și că înainte de a fi fost născut El n-a existat, și că El a fost adus în existență din nimic, sau cei care afirmă că Fiul lui Dumnezeu este de o ipostasă (fire) sau substanță diferită, sau că Fiul este creat sau că este supus stricăciunii și schimbării, pe aceștia Biserica îi anatematizează».

Împotriva ereziei lui Macedonie, care susținea că Sfîntul Duh este unul din duhurile sau îngerii slujitori ai lui Dumnezeu, Sinodul ecumenic din Constantinopol (381) afirmă dumnezeirea deplină și egalitatea Duhului cu Tatăl și cu Fiul, folosind expresii biblice referitoare la persoana a treia a Sfintei Treimi: «Domn, dătător de viață» (II Cor. 3, 6, 17), «Care de la Tatăl purcede» (In 15, 26), «Care a vorbit prin prooroci» (II Pt. 1, 21).

Simbolul Credinței, adică Crezul sinoadelor din Niceea în 325, convocat de împăratul Constantin, și cel din Constantinopol (azi Istanbul în Turcia) în 381, convocat de împăratul Teodosie, a fost recunoscut de Sinodul ecumenic din Calcedon (451) ca o expresie autentică a credinței Bisericii universale:

1. «Cred (credem, în originalul din 381) într-Unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul, Făcătorul cerului și al pămîntului, văzutelor tuturor și nevăzutelor.

2. Și într-Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul Născut, Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toți vecii: lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut, Cel de o ființă cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut;

3. Care pentru noi oamenii și pentru a noastră mîntuire S-a pogorît din ceruri și S-a întrupat de la Duhul Sfînt și din Maria Fecioara și S-a făcut om;

4. Și S-a răstignit pentru noi în zilele lui Ponțiu Pilat și a pătimit și S-a îngropat;

5. Și a înviat a treia zi, după Scripturi;

6. Și S-a înălțat la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui;

7. Și iarăși va să vină, cu slavă, să judece vii și morții, a Cărui împărăție nu va avea sfîrșit;

8. Și întru Duhul Sfînt, Domnul de-viață-Făcătorul, Care din Tatăl purcede; Cela ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit, Care a grăit prin prooroci;

9. Și într-una, sfîntă, sobornicească și apostolică Biserică;

10. Mărturisesc un Botez întru iertarea păcatelor;

11. Aștept învierea morților;

12. Și viața lumii ce va să vină. Amin».

Bibliografie: Ioan N. Karmiris, *Monumentele dogmatice și simbolice ale Bisericii Ortodoxe Sobornicești* (în grecește), 2 vol., ediția II-a, Atena și Graz, 1960—1963; Oscar Cullmann, *Les premières Confessions de foi Chrétiennes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1948, ed. II-a; Mgr Basile Krivoscheine, *Les textes symboliques dans l'Eglise Orthodoxe*, în «Le Messager de l'Exarchat russe en Europe Occidentale», nr. 48 (1964).

p. 197—217, şi nr. 49 (1965), p. 12—23, 71—82; Vitalien Laurent, *Le Symbole Quicumque et l'Eglise byzantine*, în «Echos d'Orient», 39 (1936), p. 385—404; Ştefan Sandu, *Simbolul apostolic în teologia protestantă actuală*, în «Ortodoxia», XLI (1989), nr. 3, p. 41—62.

CRUCE [gr. stavros, lat. crux = cruce]: unul din cele dintîi simboale creştine reprezentînd marele mister al credinţei creştine: patima şi moartea prin răstignire a lui Iisus Hristos. Identificată de la început ca fiind «semnul Fiului omului» (Mt. 24, 30) şi «stindardul» Bisericii (Is. 5, 26), *Crucea* devine calea de a urma pe Iisus din Nazaret, împăratul răstignit (Mc. 8, 34—35). Toţi martirii au ochii aţintiţi asupra lui Iisus, Care, «pentru bucuria pusă înainte-I, a suferit *Crucea* — stavros» (Evr. 12, 2), mărturisind că nu există experienţă a împărăţiei lui Dumnezeu fără *Cruce* (Fapte 7, 55—56). Pentru sfîntul Ignatie, Biserica îşi are rădăcina în lemnul *Crucii*, creştinii fiind «ramurile *crucii*»: «(Iisus Hristos) a fost într-adevăr răstignit pentru noi, cu trupul, sub Ponţiu Pilat şi Irod Tetrarhul, şi datorită roadei *Crucii* Sale şi patimii Sale dumnezeieşti noi existăm pentru a înălţa stindardul de-a lungul veacurilor, prin învierea Sa, şi pentru a aduna pe sfinţii Săi şi credincioşii Săi, proveniţi fie dintre iudei, fie dintre neamuri, în unicul trup al Bisericii Sale» *(Epistola către Smyrneni*, I, 2, trad. cit., p. 134—135).

Crucea evocă jertfa răscumpărătoare, dar şi recapitulează întreaga viaţă a lui Iisus Hristos: «El a purtat păcatele noastre, în trupul Său, pe lemn (to xilon — lignum), pentru ca noi, murind faţă de păcate, să trăim spre îndreptare» (I Pt. 2, 24). *Crucea* este deci inerentă întrupării răscumpărătoare şi iubirii lui Dumnezeu faţă de om. În acest sens sfîntul Maxim Mărturisitorul spune că toate fiinţele şi creaturile, prin însăşi finalitatea existenţei lor, au o orientare hristocentrică prin *Cruce*, de aceea cele văzute se cer după *Cruce*, iar cele inteligibile au trebuinţă de mormînt» (*Capete teologice* I, 67, Filoc. rom., vol. 2, p. 149). Tradiţia răsăriteană n-a separat *Crucea* de Înviere şi tocmai de aceea n-a separat întruparea de îndumnezeire. Numai în lumina învierii se vede realitatea tragică a *Crucii* şi a păcatului, dar şi puterea şi stăpînirea lui Dumnezeu. Paradoxul credinţei creştine stă tocmai în aceea că puterea lui Dumnezeu se arată în suferinţă, în *Cruce*, «căci, cînd sînt slab, atunci sînt tare» (II Cor. 12, 10). Învierea a dat apostolilor adevăratul sens al *Crucii*, adîncimea sacrificiului, dar şi măreţia iertării şi iubirii divine. De aceea *Crucea* este o piatră de poticnire (skándalon) pentru necredincioşi (I Cor. 1, 20—23).

În pietatea ortodoxă, venerarea *Crucii* este nedespărţită de lauda învierii: «*Crucii* Tale ne închinăm, Hristoase, şi Sfîntă învierea Ta o lăudăm şi o mărim». Pe de o parte, *Crucea* descoperă starea de păcat a lumii şi responsabilitatea omului pentru organizarea infernală a lumii şi veacului acestuia. Pe de altă parte, *Crucea* este o provocare a lui Dumnezeu contra «fatalităţii» răului şi a morţii, «cursa» în care a fost atras «stăpînitorul acestei lumi» (In 14, 30) la locul Căpăţînii (Lc. 23, 37—39): «Căci deşi a fost răstignit din slăbiciune, din puterea lui Dumnezeu este viu. Şi noi sîntem slabi întru El, dar vom fi vii împreună cu El, din puterea lui Dumnezeu faţă de noi» (II Cor. 13, 4).

Bibliografie: E. Bihain, *L'Epître de Cyrille de Jérusalem à Constance sur la vision de la croix*, în «Byzantion», 43 (1973), p. 264—296; D. Stăniloae, *The Cross in Orthodox Theology and Worship*, în «Sobornost», 1977, nr. 4, p. 233—243; Davis R. Grigg, *The Cross and Bust Image, some Tests of a Recent Explanation*, în «Byzantinische Zeitschrift», 72 (1979), nr 1, p. 16—33; Hans Ruedi Weber, *The Cross. Tradition and Interpretation*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1979; C. Galeriu, *Învățătura creștină despre Sfînta cruce și cinstirea ei*, în «Ortodoxia», XXX (1978), nr. 3, p. 497—511.

CULT — creștinismul constă nu numai în mărturisirea unei credințe revelate, numită și Crez, ci și în celebrarea acestei credințe prin acte de adorare.

Apostolul Pavel numește această atitudine *logiki latreia* (Rom. 12, 1), adică «slujire cuvîntătoare» (N.T. 1982), «închinare duhovnicească» (Biblia 1988), «închinăciune înțeleaptă» (Gala Galaction), în sensul de reorganizare a cugetului și conduitei după exigențele, imperativele și disciplina Evangheliei. Aceasta înseamnă cultul cu mintea: a orienta, a dărui și a încredința viața lui Dumnezeu: «Pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăruim».

Cultul sau *închinarea* trebuie să se facă în «Duh și adevăr». «Vine ceasul, și chiar acum a și venit, cînd închinătorii adevărați se vor închina în Duh și adevăr... Dumnezeu este Duh și cei ce se închină Lui se cade să se închine în Duh și adevăr» (Ioan 4, 23—24). Iisus pronunță aceste cuvinte în contextul convorbirii Sale cu femeia din Samaria, al cărei subiect este cultul la templu și adorarea lui Dumnezeu. Expresia *«în Duh»* poate să însemneze aici în contextul întîlnirii personale cu Dumnezeu cel viu, sau în prezența și în comuniunea Duhului Sfînt care se va da creștinilor tocmai pentru a-i antrena în slujirea lui Dumnezeu. «Martor îmi este Dumnezeu, Căruia mă închin în Duh» (Rom. 1, 9). Cultul presupune conștiința prezenței Duhului: «Stînd înaintea sfintei slavei Tale». Prin Duhul Său, Dumnezeu este «Cel ce există» (Ieș. 3, 16), Cel ce este prezent acolo, Cel ce se află în tot locul și în tot timpul, Cel ce lucrează toate în toți, Cel ce se roagă împreună cu cei ce se roagă. În Duhul Său, El este un Dumnezeu de aproape și de departe (Ier. 23, 23—24). Prin Duh, El vine mai ales în mijlocul celor ce-L adoră, adică se odihnește în sfinții Săi. Cultul înseamnă deci a sta în fața și în ambianța Duhului; el este un act de întîlnire și de sărbătoare, de unde atmosfera de bucurie a Liturghiei.

«În adevăr» poate să fie înțeles aici în totală ascultare față de voința lui Dumnezeu, urmînd lui Iisus care nu a avut alt scop decît acela de a împlini opera Tatălui (Ioan 5, 42). Cultul este în fond un act de ascultare, de disciplină și de orientare a întregii vieți, potrivit credinței, descoperită în Duhul Sfînt. De aceea, în cult, nu săvîrșirea riturilor exterioare este partea cea mai importantă, ci așezarea conștientă și liberă a credinciosului într-o comuniune dependentă de Dumnezeu, în Care recunoaște centrul vieții sale. *În adevăr* înseamnă a te fixa fără echivoc pentru unica sursă a vieții, Dumnezeu, a alege fără ezitare «calea» lui Hristos, adică a fi «credincios adevărului», a trăi după adevăr (III Ioan 3—4).

De la începutul ei, Biserica a dat o atenție deosebită cultului comun,

liturgic, înaintea altarului, deoarece dintre toate formele de exprimare a credinței creștine, cultul este cel mai expus idolatriei, atitudine pe care Biserica creștină a condamnat-o fără compromis: «Prea iubiții mei, fugiți de închinarea la idoli» (I Cor. 10, 14), deoarece închinătorii la idoli «nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu» (I Cor. 6, 10). Credința creștină nu are nimic comun cu politeismul ateu și cu panteismul (Rom. 1, 21—25). În Vechiul Testament, este deja anunțată sfărîmarea altarelor consacrate idolilor (Isaia 27, 9). De aceea, parte din pregătirea pentru convertirea la creștinism era renunțarea la idolatrie (Fapte 14, 15—18). Catehumenatul, adică pregătirea teologică și etică a credincioșilor de a deveni creștini prin Botez, urmărea în primul rînd să elimine adorarea zeilor și idolilor ca act de cult (Profeții Vechiului Testament urmăreau aceeași pedagogie, cf. Deut. 7, 5; Lev. 19, 4). Spre deosebire de idolatrie, cultul creștin ținea să scoată pe credincios din servitutea față de creație, care nu are nici o putere asupra libertății omului. În cult, se reafirmă și planul lui Dumnezeu cu ființa umană: să facă pe om împărat al celor pămîntești și ca un alt dumnezeu al celor ale lui Dumnezeu.

Cum se poate adora Dumnezeu «în Duh și adevăr», fără ca acest act să devină idolatrie? Pentru a evita nu numai idolatria, ci și panteismul și îndumnezeirea naturală, Biserica a recurs la căi de comunicare și exprimare simbolică. Există în tradiție o întreagă «teologie simbolică» (termen folosit frecvent în *Scrierile areopagitice)* ce s-a dezvoltat mai ales în legătură cu cultul liturgic și iconografia. *Simbol* înseamnă aici o reprezentare purtătoare de taină, un mijloc de contact văzut cu realitatea ascunsă, nevăzută, pe care o reprezintă. Simbolul aduce în lumină o realitate ascunsă, nevăzută pe care o reprezintă. Simbolul aduce în lumină, într-o formă concentrată, pentru contemplarea noastră, misterul infinit al dumnezeirii. Simbolul nu este o copie creată a lui Dumnezeu cel nevăzut, ceea ce ar însemna idolatrie. El are ca punct de referință prezența personală a lui Dumnezeu prin întruparea Fiului Său, Iisus Hristos, Care este adevăratul *chip* al lui Dumnezeu.

Slujitorii cultului — Cultul liturgic organizat de Biserică presupune mai mulți factori:

a) Iisus Hristos este unicul mijlocitor între Dumnezeu și oameni (Evr. 9, 11—15; 10, 10). «Care S-a dat pe Sine însuși preț de răscumpărare pentru toți» (I Tim. 2, 5—6). El este mijlocitor începînd cu întruparea Sa (Evr. 10, 5), dar mai ales în jertfa Sa, rămînînd pentru veșnicie arhiereul nostru (Evr. 7, 25; 9, 24). El S-a adus, pentru păcatele multora, jertfă pe Sine însuși o dată pentru totdeauna (Evr. 7, 28; 9, 26—28). În actul Său de jertfă, Iisus Hristos face «voia» Tatălui, dar împlinește această voie în mod liber, oferind însuși trupul Său (Evr. 10, 10, 20). Iisus Hristos nu a venit nici ca simplu preot aducător de jertfe, nici ca simplă jertfă sau victimă, pentru păcatele trecute, făptuite sub Legămîntul cel vechi. Dimpotrivă, «după ce a adus o singură jertfă pentru păcate, S-a așezat pentru totdeauna la dreapta lui Dumnezeu» (Evr. 10, 12). Prin trupul Lui avem o intrare liberă în împărăția lui Dumnezeu, ni s-a deschis o cale nouă și vie (Evr. 10, 19—20), spre moștenirea veșnică. Hristos a venit ca Mare Preot al bunurilor viitoare (Evr. 9, 11), înfăptuind în trupul Său, pentru toți, *pascha*,

adică trecerea de la moarte la viață și tocmai de aceea El este mijlocitorul unui legămînt nou (Evr. 9, 15) și începătorul învierii tuturor.

Tradiția liturgică a dat o mare atenție locului Duhului Sfînt în cultul liturgic, potrivit învățăturii despre conlucrarea persoanelor Sfintei Treimi în iconomia mîntuirii. Căci Duhul Sfînt «dătătorul de viață», Care din Tatăl purcede și în Fiul se odihnește, este Cel care, începînd de la Apostoli, în ziua Cincizecimii, se revarsă ca dar și lucrare a Sfintei Treimi asupra Bisericii, încredințînd astfel venirea lui Hristos plină de slavă. La Liturghie, Duhul este Cel care face cu putință binecuvîntarea darurilor și apoi sfințirea lor în Trupul și Sîngele lui Hristos și sfințirea credincioșilor. El însuși se dă spre împărtășire o dată cu Euharistia: «Am primit Duhul cel ceresc». Iar pe noi, care ne împărtășim dintr-o pîine și dintr-un potir, să ne unești unul cu altul prin împărtășirea aceluiași Duh Sfînt».

b) Biserica aduce cultul liturgic în dependență de Hristos și în unire cu El, desigur prin mijlocirea preotului. De altfel, preotul exprimă rugăciunile liturgice la plural, în numele credincioșilor, care formează Biserica: «Pomenește, Doamne, pe cei ce Ți-au adus aceste daruri, pe cei pentru care și prin care s-au adus și pentru ce au fost aduse acestea» (Liturghia Sf. Vasile, *Rugăciune de pomenire ce se zice în timpul Axionului*). Euharistia, ca și Tainele, lucrează în mod eficace, prin ritualul slujitorului, deoarece actul sacramental în sine este garantat de făgăduința expresă a lui Hristos. La proscomidie, preotul se roagă «să nu oprești, pentru păcatele mele, harul Preasfîntului Tău Duh, de la darurile ce sînt puse înainte». Iar în timpul Heruvicului zice: «Să nu întorci fața Ta de la mine, nici să mă lepezi dintre slujitorii Tăi».

c) Episcopul, la fel și preotul, este slujitorul văzut al preoției lui Hristos. El este icoana văzută a lui Hristos în mijlocul adunării liturgice. Veșmintele sacerdotale arată calitatea slujitorului. El liturghisește în numele lui Hristos, de aceea se poate spune că darul Sfintelor Taine este ceea ce Dumnezeu dăruiește Bisericii Sale, prin slujirea preoției hirotonite. Slujitorul a primit însă această autoritate în Biserică și prin Biserică. El liturghisește și în numele Bisericii, împreună cu întreaga Biserică, aducînd euharistia ca «mulțumire» și cult al acesteia. Căci Biserica în totalitatea și unitatea ei, slujitori hirotoniți și credincioși botezați, fiecare în chipul său, a primit misiunea de a «reprezenta» pe Hristos. Preotul trebuie să aducă cultul în numele Bisericii și așa cum a stabilit ea în ritualul ei. Dacă preotul este separat de comunitate în mod văzut și nu face ceea ce Biserica a hotărît ca ritual, liturghia nu este săvîrșită în numele Bisericii. Legătura dintre Biserică și preot este redată cel mai bine de rugăciunea Antifonului al treilea: «Ție Căruia ne-ai dat harul de a ne uni glasurile noastre pentru a-Ți aduce în comun aceste rugăciuni și Care ai făgăduit de a împlini cererile la doi sau trei adunați în numele Tău, ...Tu însuți, acum, împlinește cererile robilor Tăi, după ceea ce le e de trebuință, dîndu-le nouă în veacul de acum cunoștiința adevărului și, în veacul viitor, viață veșnică».

d) Cultul pornește de la principiul că liturghia și tainele se săvîrșesc în numele și în prezența unei

comunități, chiar dacă membrii acelei comunități nu participă la diversele ei manifestări. Credincioșii participă la cultul liturgic nu numai ca primitori ai Sfintelor Taine sau ai harului, ci și ca cei ce se roagă împreună cu preoții *(Rugăciunea a doua pentru credincioși)*. Jertfa euharistică este adusă de preot, dar nu separat de credincioși, ci în numele credincioșilor, împreună cu ei și pentru scopul cu care ei au adus-o: împărtășirea cu Sfintele Taine. Toți credincioșii se roagă prin preoții Bisericii, cu înțelegerea că ei înșiși formează un popor ales al lui Dumnezeu (Deut. 7, 6; 26, 19), un popor sfînt (Lev. 19, 2), un popor de preoți (Isaia 61, 6), preoție sfîntă (I Petru 2, 5), preoție împărătească (I Petru 2, 9), împărăție de preoți (Apoc, 1, 6; 5, 10). Slujirea credincioșilor și preoția slujitorilor hirotoniți au izvorul în Hristos, Marele Arhiereu, Care a făcut din noi o împărăție de preoți (Apoc. 1, 5—6).

Participarea credincioșilor la liturghia euharistică se vede și în aceea că ei trebuie să rostească *Amin* la sfîrșitul rugăciunii de mulțumire: «Cînd el (proestosul) a terminat rugăciunile și euharistia, întreg poporul care este de față rostește cu glas tare Amin» *(Sf. Iustin, Apologia* I, 55 trad. rom. în col. «Părinți și scriitori bisericești», nr. 2, p. 70). De asemenea, este de datoria credincioșilor ca, la vohodul mare, să identifice darurile euharistice ca ale lor și să pomenească diptícele celor pentru care se aduc aceste daruri, vii și morți, iar la sfîrșitul liturghiei să se cuminece cu Sfintele Taine.

Bibliografie: Ene Braniște, *Liturgica Specială*, ed. 2-a, EIB București, 1985; Alexander Schmemann, *Introduction to Liturgical Theology*, The Faith Press, New York, 1975; Dumitru Colotelo, *Mișcarea liturgică în creștinismul apusean*, în «Studii Teologice» nr. 3—4 1985, p. 165—244.

CUNOAȘTERE [gr. gnosis, lat. co+gnoscere], ca sesizare sau percepere spirituală a adevărului lui Dumnezeu descoperit în Cuvîntul Său întrupat. Posibilitatea *cunoașterii* stă în faptul revelării lui Dumnezeu ca ființă personală și în capacitatea omului de a intra în dialog cu Dumnezeu. Totuși, teologia a recunoscut totdeauna caracterul limitat al *cunoașterii* de Dumnezeu și al *cunoașterii* persoanei, în general. Cu toate că este obiectul experienței spirituale, prezența lui Dumnezeu, ca de altfel a oricărei persoane, nu se poate defini și limita, fiind mai presus de orice noțiune, atribut și simbol: «Sfînt, Sfînt, Sfînt ești Doamne, Dumnezeul nostru, Cel ce ești înălțimea desăvîrșirilor celor nespuse și adîncul tainelor celor neurmate» *(Acatistul Preasfintei Treimi*, icosul 1). Personalitatea lui Dumnezeu rămîne învăluită chiar în actele Sale de dezvăluire, de aceea se poate spune că «nimeni n-a văzut vreodată pe Dumnezeu» (In 1, 18).

Există două căi sau moduri generale de *cunoaștere*:

a) Calea catafatică sau afirmativă (v. CATAFATISM), care indică ceea ce este Dumnezeu în raport cu realitățile create, văzute, luate ca simbol al Său. Dumnezeu este deci cunoscut din prezența și din lucrările Sale în Creație, atribuindu-I-se însușirile acesteia. Trei activități ale lui Dumnezeu pot fi identificate pe această cale: creatoare, lumea dînd o mărturie evidentă că Dumnezeu este «creatorul cerului și al pămîntului»; proniatoare, care se exprimă în legea naturală înscrisă în rați-

unea omului ca și în legea scrisă, pe care Dumnezeu le folosește în mod liber pentru a ridica pe om de la cele văzute și temporale la cele nevăzute și veșnice; de judecată, întrucît Dumnezeu Se «acomodează», adică ajută, intervine și ceartă, atît prin cuvinte cît și prin evenimente.

b) Calea apofatică sau negativă (v. APOFATISM), care încearcă să arate ce nu este Dumnezeu în raport cu creaturile, luîndu-se ca simbol realitățile necreate, inteligibile. Pe această cale, Dumnezeu este *cunoscut* nu din creația și lucrările Sale în lume, ci din experiența nemijlocită a prezenței Sale inefabile, această prezență fiind accesibilă omului, ea depășind atributele create.

În timp ce calea catafatică este o *cunoaștere* prin reflectare intelectuală, analitică și succesivă, limitîndu-se la legile cauzalității, calea apofatică este o *cunoaștere* experimentală, subiectul stînd în «fața» lui Dumnezeu și avînd evidența prezenței Sale. Este un act de contemplație directă, prin asceză și rugăciune, în care «nous»-ul, adică organul noetic, ajunge la o evidență fără contradicții, cunoscînd o unitate antinomică a misterului lui Dumnezeu. Simbolul acestei *cunoașteri* negative sau mistice este lumina taborică. Desigur, calea apofatică nu trebuie să fie înțeleasă ca o simplă *cunoaștere* intelectuală negativă, sau ca o negare intelectuală a proprietăților atribuite lui Dumnezeu, ci vrea să spună că relația cu Dumnezeu presupune un mod existențial de *cunoaștere*, care scapă definiției raționale. Teologia patristică a ținut să salveze apofatismul ființei și persoanei lui Dumnezeu, de aceea ea a respins concepția lui Eunomie (episcop arian de Cyzicus, † 395), care pretindea că el *cunoaște* pe Dumnezeu așa cum se *cunoaște* pe el însuși, aplicînd lui Dumnezeu categoriile logice ale *cunoașterii* umane.

Cunoașterea mistică a fost ignorată de reformatorii protestanți, deoarece ar reduce valoarea Întrupării și deci a *cunoașterii* prin mărturia externă a Bibliei și cea internă, a Duhului Sfînt. În general, teologia protestantă refuză să accepte experiența mistică, spirituală ca «loc teologic».

«Dar ce înseamnă intrarea lui Moise în întuneric și vederea lui Dumnezeu în acesta? Căci ceea ce istorisește acum pare oarecum contrar primei arătări a lui Dumnezeu. Căci atunci, Dumnezeu S-a arătat în lumină, iar acum, în întuneric. Dar nici acest lucru nu-l socotesc abătîndu-se din șirul celor tîlcuite de noi după înțelesul lor mai înalt. Căci cuvîntul ne învață prin acestea că cunoașterea dreptei credințe se arată prima dată în lumină celor ce o primesc. Pentru că ceea ce se cugetă contrar dreptei credințe e întuneric; iar alungarea întunericului se face prin împărtășirea de lumină. Dar mintea înaintînd și, printr-o luare-aminte din ce în ce mai mare și mai desăvîrșită, ajungînd la înțelegerea adevăratei cunoașteri, cu cît se apropie mai mult de vedere (contemplare), cu atît vede mai mult că firea dumnezeiască este de nevăzut (de necontemplat, de neînțeles). Părăsind deci tot ce se vede, nu numai cîte le cuprinde cu simțurile, ci și pe cele cîte socotește mintea că le vede (le înțelege), înaintează mereu spre cele dinăuntru pînă ce, străbătînd prin multa străduință de a înțelege, la ceea ce este de nevăzut și de neînțeles, acolo vede pe Dumnezeu. Căci în aceasta constă adevărata

cunoaştere a Celui căutat: că a-L cunoaşte stă chiar în faptul de a nu-L cunoaşte. Pentru că Cel căutat e mai presus de orice cunoaştere, înconjurat din toate părţile de necuprinsul Lui, ca de întuneric. De aceea zice şi înţeleptul Ioan, ajuns în acest întuneric strălucitor, că «pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată» (In 1, 18). Căci cunoaşterea fiinţei dumnezeieşti rămîne neapropiată nu numai oamenilor, ci şi întregii firi gîndite cu mintea (inteligibile)» (Grigorie de Nyssa, *Viaţa lui Moise*, trad. rom., p. 72—73).

Bibliografie: V. Lossky, *Le problème de la «Vision face à face» et la tradition patristique de Byzance*, în «Studia Patristica», 2 (1957), p. 512—537; I. Bria, *Cunoaşterea lui Dumnezeu după Sfîntul Maxim Mărturisitorul*, în «Studii Teologice», IX (1957), nr. 5—6, p. 310—325; P. Evdokimov, *La connaissance de Dieu selon la tradition orientale*, Editions Xavier Mappus, Lyon, 1967; Christos Yannaras, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu*, Les Editions du Cerf, Paris, 1971, cap. despre *apofatism*, p. 104—121.

CUVÎNT [gr. o Logos, lat. Verbum = cuvîntul, verbul]: atît *cuvîntul* «care iese din gura lui Dumnezeu» (Is. 55, 11), adică învăţătura Domnului (Is. 1, 10 şi Ierem. 1, 4), cît şi realitatea personală, Subiectul, Ipostasul, în Care dumnezeirea Se manifestă (In 1, 1) în istorie. Astfel, se poate vorbi de: *Cuvîntul* ipostatic, persoana Logosului divin, Care Se descoperă în mod personal şi Se comunică în *cuvintele*, actele şi evenimentele Revelaţiei: «Eu sînt calea, adevărul şi viaţa. Nimeni nu vine la Tatăl Meu, decît prin Mine» (In 14, 6); *cuvîntul* revelaţional sau «*cuvîntul* credinţei» (Rom. 10, 8), adică mesajul în care Se comunică *Cuvîntul* ipostatic şi care formează obiectul propovăduirii. În *cuvîntul* vorbit sau scris, persoana divină se descoperă şi în acelaşi timp se ascunde. *Cuvintele* care formează mesajul revelat sînt doar nişte căi spre misterul central al mîntuirii, spre persoana Fiului; de aceea Maxim Mărturisitorul face deosebire între «voce» şi *cuvînt*. *Cuvîntul* vorbit sau scris constituie vocea sau înaintemergătorul care anunţă apariţia *Cuvîntului* ipostatic.

Cuvintele în general nu au suport în sine, ci ele comunică persoana, realitatea şi sensul subiectului care se exprimă. *Cuvintele* Scripturii au deci funcţie de precursor sau de călăuză a *Cuvîntului* ipostatic. În acest sens, textul revelat al Scripturii este doar un precursor al descoperirii Sale ipostatice, vocea apariţiei Sale chenotice în lume şi apariţiei Sale eshatologice, pline de slavă. În *cuvintele* Sale, noi sesizăm prezenţa personală a lui Dumnezeu, cu toate că nu avem sensul deplin şi vederea clară a realităţii acestei prezenţe. Deşi Se manifestă prin *cuvinte* exprimate prin semne şi minuni, care conţin gîndirea Sa, Persoana rămîne o realitate învăluită. Dar cu cît *Cuvîntul* ipostatic ia formă vizibilă în viaţa creştinului, cu atît această realitate se dezvăluie. După cum *cuvîntul* vorbit nu poate fi comunicat fără suflu sau voce, tot aşa *Cuvîntul* lui Dumnezeu «Logos» nu poate fi împărtăşit fără Duhul «Pnevma» — (Fapte 4, 25; 28, 25; II Pt. 1, 21). De aceea, *Cuvîntul* înseamnă puterea (logos-dynamis), acţiunea, fapta Persoanei în şi prin Duhul. Lumea a fost creată prin energia *Cuvîntului* lui Dumnezeu (Evr. 11, 3).

«Celor ce se îndeletnicesc cu mai multă sîrguinţă cu dumnezeieştile Scripturi, Cuvîntul Domnului le apare în două

forme: într-una comună şi mai simplă, care e văzută de cei mulţi, potrivit cu ceea ce s-a scris: «L-am văzut pe El şi n-avea nici chip, nici frumuseţe» (Is. 53, 2); iar în alta, mai ascunsă şi numai de puţini cunoscută, de cei ce au devenit ca sfinţii apostoli Petru, Iacov şi Ioan, înaintea cărora Domnul S-a schimbat la faţă, îmbrăcîndu-Se în slava care a biruit simţurile. După aceasta este «mai frumos la înfăţişare ca fiii oamenilor» (Ps. 44, 3). *Dintre aceste două forme, cea dintîi se potriveşte celor începători; a doua e pe măsura celor desăvîrşiţi în cunoştinţă, atît cît este cu putinţă oamenilor. Cea dintîi este icoana primei veniri a Domnului, la care se referă litera Evangheliei şi care curăţeşte prin pătimiri pe cei de pe treapta lăptuirii; a doua este preînchipuirea celei de a doua veniri întru slavă, la care se referă duhul Evangheliei şi care preface prin înţelepciune pe cei de pe treapta cunoaşterii, ridicîndu-i la starea de îndumnezeire. Aceştia, în temeiul schimbării la faţă a Cuvîntului, oglindesc cu faţa descoperită slava Domnului» (Maxim Mărturisitorul, Capete teologice — (gnostice), I, 97, în Filoc. rom., vol. 2, p. 162—163).*

CYPRIAN: episcop de Cartagina, convertit la creştinism în 246. În timpul persecuţiei împăratului Decius (250), Cyprian a părăsit Cartagina. Ca şi el, mulţi au negat credinţa sub presiunea persecutorilor, *lapsi*-căzuţi, în timp ce alţii au suferit, *confessores*. În anul 251 un sinod local a decis condiţiile de primire în Biserică a *lapsi-lor*. Din cauza aceasta, un grup de disidenţi s-au separat de Biserică. Împotriva acestora, Cyprian a scris *Despre unitatea Bisericii* şi a afirmat: «Salus extra ecclesiam non est».

În anul 255 începe conflictul dintre Cyprian şi episcopul Ştefan de Roma, cu privire la validitatea botezului săvîrşit în afară de Biserica principală. El crede că mîntuirea se limitează la Biserică şi de aceea cere ca creştinii din Biserica separată să fie rebotezaţi. Cyprian este trimis în exil şi moare ca martir în 14 septembrie 258, devenind un exemplu pentru creştinii persecutaţi.

Influenţat în teologia sa de Tertullian, Cyprian a crezut că unitatea Bisericii depinde de armonia şi egalitatea episcopilor. A dat o mare importanţă conciliului episcopilor, care, după el, sînt toţi egali, ca apostolii.

B i b l i o g r a f i e: A. D'Alès, *La théologie de Saint Cyprien*, Paris 1922; Ioan G. Coman, *Patrologie* vol. II, EIB, Bucureşti 1985, p. 85—159; *Apologeţi de limbă latină*, col. «Părinţi şi scriitori bisericeşti», EIB, Bucureşti, 1981; *Către Donatus*, p. 410—427; *Despre unitatea Bisericii*, p. 428—456; *Despre rugăciunea domnească*, p. 457—489.

D

DARURI (ale Duhului Sfînt).

Mărturisirea Ortodoxă (1642) menţionează pe larg darurile Duhului Sfînt, în cadrul învăţăturii generale despre Sfîntul Duh (Întrebarea LXXIII—LXXX, trad. rom., p. 75—80). În capitolul Taina mirungerii, s-a arătat că în aceste daruri se manifestă energiile lumii viitoare (Evr. 6, 5), constituind pe drept cuvînt cealaltă dimensiune a vieţii şi «arvuna moştenirii» (Efes. 1, 14).

Ritul mirungerii nu este un semn sacramental gol, ci eficace, deoarece el conferă darurile speciale ale Duhului Sfînt. Unul şi acelaşi Duh este cel care le împarte în mod real şi personal, dar în mod divers, «pe măsură, la fiecare în parte, după cum voieşte» (1 Cor. 12, 13). În perioada de consolidare a Bisericii, cele mai frecvente daruri erau: tămăduirea, profeţia, explicarea Evangheliei. Apostolul Pavel spunea: «Cu nimic nu vă voi fi de folos, dacă nu vă voi grăi sau în descoperire, sau în cunoaştere, sau în profeţie sau în învăţătură» (I Cor. 14, 6).

Ungerea cu Mir este semnul consacrării celui botezat, ridicarea lui la starea de preoţie duhovnicească. Creştinul devine astfel altar şi slujitor în stare să ofere şi să se ofere, adică să săvîrşească aici şi acum fapte liturgice ce aparţin lumii viitoare. Prin taina mirungerii, creştinii intră în preoţia lui Hristos. Toate aceste daruri sînt date însă în vederea zidirii Bisericii (1 Cor. 14, 4).

Deoarece taina se dă copiilor, în cadrul botezului, darurile primite pot rămîne ascunse («Ei nu ştiau chiar că există Duh Sfînt» — Fapte 19, 2). Nu toţi au percepţia darurilor primite, sau sînt dispuşi să le folosească. De aici grija faţă de activarea energiilor ce aparţin celeilalte lumi (Evr. 6, 5) prin efort şi vigilenţă: «Duhul să nu-l stingeţi» (1 Tes. 5, 19). «Nu neglija harul pe care îl ai» (1 Tim. 4, 14). Să nu se confunde deci eficacitatea tainei, cu realizarea ulterioară.

Cele şapte daruri ale Duhului Sfînt sînt menţionate în Isaia 11, 2—3: duhul înţelepciunii, al înţelegerii, al sfatului, al tăriei, al cunoştinţei, al bunei-credinţe, al temerii de Dumnezeu. Apostolul Pavel se referă la unele din ele astfel: «Dumnezeul Domnului nostru Iisus Hristos, Tatăl slavei, să vă dea vouă duhul înţelepciunii şi al descoperirii, întru cunoaşterea Lui, şi să vă lumineze ochii inimii, ca să pricepeţi care este nădejdea la care v-a chemat, care este bogăţia slavei moştenirii Lui în cei sfinţi, şi cît de covîrşitoare este mărimea puterii Lui faţă de noi, după lucrarea puterii tăriei Lui, pentru noi cei ce credem» (Efes. 1, 17—19).

Bibliografie: Gheorghe Liţiu, *Glossolalia ca dar al Duhului Sfînt*, în «Ortodoxia», 4/1984, p. 499—506.

DECALOG [gr. zece cuvinte sau porunci]: Dumnezeu a vorbit lui Moise pe Muntele Sinai și i-a dat pentru poporul evreu o Lege rezumată în cele zece porunci sau decalog (Ieșire 20, 1—17; Deut. 5, 6—22). Iisus nu a anulat Decalogul, ci l-a dus la desăvîrșire.

Ieșire 20, 1—17:

«1. Atunci a rostit Domnul înaintea lui «Moise toate cuvintele acestea și a zis:

2. «Eu sînt Domnul Dumnezeul tău, Care te-a scos din pămîntul Egiptului și din casa robiei.

3. Să nu ai alți dumnezei afară de Mine!

4. Să nu-ți faci chip cioplit și nici un fel de asemănare a nici unui lucru din cîte sînt în aer, sus, și din cîte sînt pe pămînt, jos, și din cîte sînt în apele de sub pămînt!

5. Să nu te închini lor, nici să le slujești, că Eu, Domnul Dumnezeul tău, sînt un Dumnezeu zelos, care pedepsesc pe copii pentru vina părinților ce Mă urăsc pe Mine, pînă la al treilea și al patrulea neam.

6. Și Mă milostivesc pînă la al miilea neam către cei ce Mă iubesc și păzesc poruncile Mele.

7. Să nu iei numele Domnului Dumnezeului tău în deșert, că nu va lăsa Domnul nepedepsit pe cel ce ia în deșert numele Lui.

8. Adu-ți aminte de ziua odihnei ca să o sfințești.

9. Lucrează șase zile și-ți fă în acelea toate treburile tale.

10. Iar ziua a șaptea este odihna Domnului Dumnezeului tău: să nu faci în acea zi nici un lucru: nici tu, nici fiul tău, nici fiica ta, nici sluga ta, nici slujnica ta, nici boul tău, nici asinul tău, nici orice dobitoc al tău, nici străinul care rămîne la tine.

11. Că în șase zile a făcut Domnul cerul și pămîntul, marea și toate cele ce sînt într-însele, iar în ziua a șaptea S-a odihnit. *De aceea a binecuvîntat Domnul* ziua a șaptea și a sfințit-o.

12. Cinstește pe tatăl tău și pe mama ta, ca să-ți fie bine și să trăiește ani mulți pe pămîntul pe care Domnul Dumnezeul tău ți-l va da ție.

13. Să nu ucizi!

14. Să nu fii desfrînat!

15. Să nu furi!

16. Să nu mărturisești strîmb împotriva aproapelui tău!

17. Să nu dorești casa aproapelui tău; să nu dorești femeia aproapelui tău, nici ogorul lui, nici sluga lui, nici slujnica lui, nici boul lui nici asinul lui și nici unul din dobitoacele lui și nimic din cîte are aproapele tău!».

DIACON [gr. diakonos = slujitor]: slujitor bisericesc atașat direct episcopului, ca reprezentînd prima formă a slujirii sacerdotale, care se dă prin hirotonie, în Biserică. *Diaconii* sînt amintiți în Fapte 6, 1—6, cea dintîi mențiune despre organizarea slujirii la mesele creștinilor eleniști (adică iudei din afara Palestinei, care aveau propriile lor sinagogi unde Biblia se citea în grecește). Evanghelistul Luca descrie pe larg alegerea și hirotonirea celor șapte *diaconi* (Fapte 6, 1—6), subliniind că aceștia au primit slujirea lor prin «punerea miinilor», un ritual sacramental îndeplinit de apostoli, prin care se transmitea puterea Sfîntului Duh. *Diaconii* aveau funcții liturgice și catehetice pe care le îndeplineau numai slujitorii bisericești sau apostolii. În Fapte 6, 2: «Nu este potrivit ca noi (apostolii) să lăsăm cuvîntul lui Dumnezeu și să ne ocupăm de mese» este vorba de rolul ce revenea *diaconilor* în legătură cu administrarea Euharistiei și a agapelor (cf. Fapte 2, 42, 46). Din alte locuri, reiese că *diaconii* propovăduiau (Fapte, 6, 10; 7, 2; 8, 5, 38; *diaconul*

Filip propovăduieşte Evanghelia în Samaria şi în alte părţi) şi că săvirşeau şi alte Taine (Fapte, 8, 28).

Pavel descrie condiţiile intrării în treapta *diaconatului*: candidatul este admis la slujire prin hirotonie (I Tim. 5, 22), după ce a fost încercat petru această misiune (II Tim. 3, 10), dovedind anumite însuşiri speciale (I Tim. 3, 8, 9, 12).

Deşi titlul *diakonos* este dat oricărei forme de slujire — *diakonia* — în Biserică, totuşi în Noul Testament el arată o funcţie specifică, ca în Filipeni, 1, 1, unde se vorbeşte în mod clar de *diacon* şi episcop. *Diaconii* sînt primiţi prin ritualul punerii miinilor săvîrşit de sfinţii apostoli (Fapte 6, 7), îndeplinesc anumite condiţii speciale şi ajută pe episcopi atît la cultul euharistic, cît şi în treburile administrative. Întrucît serviciul meselor este legat de agape, iar ofranda zilnică e în legătură cu ofranda euharistică, *diaconii* au şi o funcţie liturgică (v. IERARHIE).

DIAVOL [gr. diabolos = învrăjbitor, calomniator, ispititor]: spiritul rău care dezbină pe om de Dumnezeu şi care inspiră ură, perfidie şi minciună între oameni. Este cunoscut şi sub numele ebraic «satana» (Mt. 4, 10; Mc. 4, 15; Fapte 5, 3; 26, 18; Apoc. 12, 9), purtînd denumiri care arată lucrările sale: pîriş, învinuitor (Apoc. 12, 10), ispititor (Mt. 4, 3; I Tes. 3, 5), stăpîn al acestei lumi (In 12, 31; 14, 30; 16, 11), dumnezeu al veacului acestuia (II Cor. 4, 4), stăpîn al puterilor văzduhului (Ef. 2, 2). În Vechiul Testament, *diavolul* apare ca un spirit ceresc care se împotriveşte planului lui Dumnezeu — «Am văzut pe satana ca un fulger căzînd din cer» (Lc. 10, 18) — şi care seduce pe oameni la păcat şi care îi acuză înaintea lui Dumnezeu (Zah. 3, 1; I Par. 21, 1; Ps. 108, 5). Dumnezeu pune la încercare pietatea oamenilor (cazul lui Iov) prin *diavol*, căruia îi dă o putere limitată (Iov 1, 11; 2, 4; Zah. 3, 1). În Noul Testament, *diavolul* este un principiu distructiv, de a cărui fiinţă ţine însuşi păcatul, ura şi minciuna: «El, de la început a fost ucigător de oameni şi nu a stat întru adevăr, pentru că nu este adevăr întru el. Cînd grăieşte minciuna, grăieşte dintru ale sale, căci este mincinos şi tatăl minciunii» (In 8, 44). El pretinde a avea «stăpînirea morţii» (Evr. 2, 14) şi propria lui dominaţie asupra lumii şi oamenilor din veacul acesta: «Ţie Îţi voi da toată stăpînirea aceasta, căci mi-a fost dată mie şi eu o dau cui voiesc» (Lc. 4, 6). Demonii sînt supuşii *diavolului*, iar oamenii se aşază voluntar sub sfera lui de influenţă, de aceea ei se numesc «fiii *diavolului*» (I In 3, 10), iar faptele lor sînt «lucrurile *diavolului*» (I In 3, 8). Cu toate că ispiteşte pe Iisus (Mt. 4, 1), Acesta este cel ce va produce «surparea» *diavolului*. «Stăpînul acestei lumi» a fost aruncat afară (In 12, 31), iar judecata a fost dată lui Hristos.

O activitate a lui satana continuă şi după întruparea şi învierea lui Hristos (Fapte 5, 3), dar el a fost dezbrăcat de putere (I In 2, 13). El continuă să pună în pericol mîntuirea omului (I Tim. 5, 15), dar omul a fost în mod definitiv şi obiectiv eliberat de puterea răului (II Tes. 3, 3). Omul are nu numai libertate şi capacitatea de a se elibera de dominaţia *diavolului* (Lc. 22, 3; I Cor. 5, 5; I Tim 1, 20), ci şi datoria de a «zdrobi sub picioare pe satana» (Rom. 16, 20), deoarece acesta doreşte suferinţa (Lc. 13, 16). În Apo-

calipsă, *diavolul* apare ca o ființă răufăcătoare, sinistră. La sfîrșitul veacurilor, *diavolul* se va folosi de «Antihrist» (Apoc. 13, 2; II Tes. 2, 9) pentru a domina o scurtă vreme, după care va fi judecat și nimicit în mod definitiv. Perioada lui «Antihrist» este o ultimă sforțare a *diavolului* de a devia creația de la ținta ei și de a deruta atenția Bisericii de la judecata lui Hristos și de la așteptarea împărăției lui Dumnezeu. De altfel, perfidia *diavolului* stă în aceea că ascunde pe Dumnezeu ca judecător, printr-o imitare în sens invers a ceea ce face Dumnezeu. În acest sens, *diavolul* creează iadul. Pentru asceți, demonii prin care lucrează *diavolul* sînt patimile rele, adică o ordine morală negativă, în fața căreia omul își păstrează toată libertatea și responsabilitatea. Nu trupul trebuie să fie distrus, ci spiritul rău care se servește de el (Ef. 4, 12). *Diavolul* rămîne în exteriorul nostru și seduce omul prin mîndrie, slavă deșartă și mai ales prin senzualitate, cu îngăduința lui Dumnezeu, Care vrea să pună la încercare, în felul acesta, virtuțile. Astfel, «prin el se împlinește o mare iconomie» (Simeon Metafrastul, *Parafrază la Macarie Egipteanul*, 37—38, în Filoc. rom., vol. 5, 315). Arma de luptă împotriva *diavolului* este rugăciunea și Crucea: «El a dezbrăcat domniile și puterile și le-a dat în vileag, cu hotărîre, biruind asupra lor prin cruce» (Col. 2, 15).

Prin urmare, *diavolul* sau satana (dușman, adversar) este identificat cu spiritul rău (demon), conducătorul îngerilor căzuți. (Despre căderea îngerilor, vezi Apocalipsă 12, 7—9). El pretinde a fi «stăpînitorul lumii acestia» căzute (Ioan 12, 31), dar el nu are putere asupra lui Hristos (Ioan 14, 30), cu toate că îl ispitește (Matei 4, 1—10). Cel care a trădat pe Iisus este numit diavol (Ioan 6, 70). Biserica cunoaște exorcismele sau lepădările («Te lepezi de satana?») ca parte din pregătirea condidatului la botez.

DISCERNĂMÎNT (moral și spiritual) — Efortul ascetic începe cu puterea de a discerne binele de rău, de a deosebi între ceea ce este «după» și «contra» firii. Cea mai autentică virtute a cugetului, după părinții asceți, este tocmai discernămîntul, adevărata deosebire, dreapta socoteală.

Preocuparea cea dintîi este aceea de a scoate identitatea persoanei din această stare de «compunere», de scindare și de zbucium interior (Eclez. 3, 10—11) și de a ajunge la coerență și stabilitate. De aici, concentrarea spiritului, aducerea în sine sau în inimă a minții (Matei 6, 25), pentru a evita neorînduiala și instabilitatea viețuirii. Iar calea cea mai sigură de a ieși din «împrăștiere», de a aduna mintea în inimă, prin liberarea ei de mișcări incoerente, este rugăciunea. Cel mai important rod al rugăciunii este tocmai integritatea și pacea vieții spirituale, prin puterea Duhului Sfînt unificator. De aci și *isihia*, adică reunificarea cugetului cu inima. În stare de rugăciune, inima este cea care stăpînește propria sa libertate, înăuntru și în afară, cea care convertește elementele contradictorii, neautentice, în elemente fecunde.

A dobîndi *discernămîntul* nu înseamnă încă a tămădui păcatul care s-a ascuns în fire. În plus, pentru a ajunge la adevărata *isihie*, la stăpînire și cunoaștere de sine, alte două elemente trebuie să fie considerate: disciplina sau asceza trupului și experiența încercărilor sau ispitelor, a «războiului nevăzut».

Asceții fac deosebire între trupul fizic (soma) creat de Dumnezeu, ca parte din umanitatea noastră și ca destin veșnic, și pasiunile păcătoase care s-au adăugat trupului (sarks), numite «duhul cărnii». Acest «trup» formează obiectul efortului ascetic. Patimile exercită o tiranie asupra trupului, încît conlucrarea acestuia este foarte slăbită: «Duhul este plin de rîvnă, dar trupul este neputincios» (Matei 26, 41). El poate chiar să rămînă neclintit în patima sa, de aceea exercițiul ascetic de a sili firea ia un caracter eroic «în mijlocul acestei generații adultere și păcătoase» (Marcu 8, 38). Apoi, trupul însuși trebuie să fie răscumpărat și curățit: «Să ne curățim de toată întinăciunea trupului și duhului» (II Cor. 7, 1). El este templul Duhului Sfînt (I Cor. 6, 19). «Trupul este pentru Domnul, iar Domnul este pentru trup» (I Cor. 6, 13). De aceea, «vă îndemn fraților să aduceți trupurile voastre jertfă vie» (Rom. 12, 1). El este destinat nemuririi la care este chemată umanitatea: «Întreg duhul și sufletul să fie păzite fără pată întru numele Domnului nostru Iisus Hristos» (I Tes. 5, 23).

Cît privește ispitele sau încercările, ca și părăsirile sau căderile din har, ele trebuie să fie considerate cu toată sobrietatea. Cererea «și nu ne duce pe noi în ispită» este totdeauna actuală și necesară deoarece ispita nu e altceva decît numele răutății.

Pe cît de ușor cad cei drepți, pe atît de greu se pot converti cei păcătoși. Pe de o parte, fragilitatea libertății chiar pe cele mai avansate trepte ale spiritualității; pe de altă parte, înclinarea omului de a se instala insistent și durabil în mediul patimilor. De aceea, orice ispită, în orice loc și timp, trebuie să fie respinsă de la început.

Ispitele nu obișnuiesc să se lupte cu cei ce se luptă. Influența lor se exercită în contextul neascultării, al călcării poruncilor. Dacă în fața virtuții ispita este neputincioasă, în schimb ea merge mînă în mînă cu neascultarea. De aici și responsabilitatea deplină pentru voința care întinde mîna ispitei.

Ispita nu poate sili libertatea credinciosului, care rămîne neatinsă și fermă. Conlucrarea liberă cu harul, ca și învoiala liberă cu puterea răului sînt deopotrivă acte responsabile: «Precum puterea potrivnică, așa și harul dumnezeiesc ni se arată îndemnîndu-ne, nu silindu-ne, ca astfel să ne rămînă neatinsă libertatea și stăpînirea peste noi înșine. De aceea pentru relele pe care le face omul îndemnat de satana, nu satana, ci însuși omul își pricinuiește mai degrabă pedeapsa, ca unul ce n-a fost dus cu sila, ci s-a lăsat înduplecat de bunăvoie prin răutate. Asemenea și în cazul binelui; harul nu pune fapta săvîrșită pe seama sa, ci pe seama omului, și de aceea îl îmbracă în slavă, fiindcă el însuși s-a făcut sieși pricină a binelui. Căci harul nu-l face prin silă pe om neschimbător, legîndu-i voia lui, ci măcar că e de față, lasă voia liberă ca să se facă vădită voia omului așa cum este, fie spre virtute, fie spre păcat. Căci e o lege nu în fire, ci în hotărîrea voii libere, să se poată îndrepta spre bine sau spre rău» (Simion Metafrastul, *Parafrază la Macarie Egipteanul*, 118, în Filoc. rom. vol. 5, p. 365).

Ispitele nu se pot împotrivi puterii lui Dumnezeu. Dumnezeu nu voiește răul, dar El îngăduie încercările ca pe niște osteneli și trepte ale pocăinței. Părinții spun că «părăsirile» harului, adică «întoarcerea lui

Dumnezeu de la om», țin de iconomia mîntuirii subiective și au totdeauna un scop pedagogic. În iconomia mîntuirii personale, Dumnezeu le permite «un anumit loc de lucrare» peste care nu pot să treacă. Căci chiar de s-a dat unora slobozenie în unele lucruri, nu li s-a dat în toate lucrurile. «Nu lasă Domnul ca de zidirea Lui să se apropie puterea dracilor și a oamenilor și să-și împlinească în ea voia lor» (Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, III, în Filoc. rom., vol. 10, p. 37).

DIVORȚ — DESPĂRȚIRE [gr. aphistemi — apostasion, lat. divortium — repudium]: desfacerea actului de căsătorie, admisă în Vechiul Testament (Deut. 24, 1—3), printr-o simplă «declarație de *despărțire*» (Mt. 5, 31), este interzisă în Noul Testament, care apără caracterul monogamic, unic al căsătoriei. Întrebat în legătură cu această instituție mozaică, Iisus Hristos răspunde: «Din pricina împietririi inimilor voastre a îngăduit Moise să vă lăsați femeile voastre, dar din început nu a fost așa» (Mt. 19, 8; *cf.* Mc. 10, 2—12).

Biserica nu sprijină și nici nu încurajează *divorțul*, dar îl tolerează ca o condescendență față de fragilitatea și slăbiciunea firii omenești (Mt. 5, 32). Bărbatul și femeia sînt ființe complementare nu numai din punct de vedere sexual, ci și al destinului lor. Căsătoria nu stă pe o simplă declarație a cuplului, ci pe intenția lui Dumnezeu de a reconstitui neamul omenesc într-o familie determinată (v. CĂSĂTORIE). De aceea «ceea ce a împreunat Dumnezeu, omul să nu *despartă*» (Mt. 19, 5). În acest sens Biserica dizolvă, totdeauna cu părere de rău, o căsătorie pe care ea a celebrat-o. Chiar în cazul văduviei, Biserica nu recomandă celor văduvi recăsătoria (I Cor. 7, 8). Ea admite căsătoria a doua și a treia (dar nu admite pe a patra), pentru neputința firii omenești de a purta «zăduful și greutatea zilei și aprinderea trupească».

În ce privește motivele de *divorț* și de anulare a căsătoriei, Biserica a urmat legislația civilă în vigoare. Totuși, Biserica nu răspunde de starea civilă și nici nu este obligată să oficieze sau să anuleze o căsătorie care nu consună cu principiile și canoanele ei.

Bibliografie: *Molitfelnic: Slujba la a doua nuntă*, ed. II-a, 1971, p. 85—87; Elie Melia, *Le divorce dans l'Eglise Orthodoxe*, în «Episkepsis», nr. 121, martie 1975, p. 14—16.

DOGMĂ [gr. dogma — dogmata = opinie, hotărîre]: doctrină de credință formulată în mod sinodal, în care Biserica recunoaște conținutul deplin și dezvoltarea ortodoxă a învățăturii apostolice, transmisă fie prin tradiția scrisă, fie prin cea orală. În Noul Testament, cuvîntul *dogmă* este folosit cu mai multe sensuri: edict sau decret imperial (Lc. 2, 1; Fapte 17, 7; Evr. 2, 23); poruncă sau regulă a Legii iudaice (Ef. 2, 15; Col. 2, 14); hotărîre cu caracter obligatoriu pentru credință («ceea ce este absolut necesar» — Fapte 15, 28) a comunității apostolice din Ierusalim: «Și cînd treceau prin cetăți, le predau să păzească învățăturile (dogmata) apostolilor și prezbiterilor din Ierusalim» (Fapte 16, 4). În literatura postapostolică și patristică, termenul indică învățăturile fundamentale ale creștinismului: «*dogmele* Domnului» (Ignatie, *Epistola c. Magnezieni* 13, 1), «*dogmele* Evangheliei» (*Didahia* 11, 3) «*dogmele* Bi-

sericii» (Ioan Hrisostom, *Omilie la Filip.* 6, 2 ; P. G., 62, 220). Sfîntul Vasile cel Mare afirmă că învățătura (didaskalia) Bisericii cuprinde *dogme* (dogmata), adică doctrine predate prin tradiția tainică, și propovăduiri (kerygmata), adică învățături transmise prin proclamarea publică și prin cult : «Printre *dogmele* și propovăduirile păstrate în Biserică, unele le avem din învățătura scrisă și altele le-am cules, transmise în mod tainic, din tradiția apostolică . Toate au aceeași forță în ce privește credința...» *(Despre Duhul Sfînt* XXVII, 66, în trad. cit., p. 479—481). În vocabularul sinoadelor ecumenice, *dogmă* înseamnă expresia conciliară, cu autoritate obligatorie explicită, a credinței Bisericii. *Dogma* este echivalentă cu «oros», adică norma de credință sau definiția doctrinară, și se deosebește de «canon», care are sensul unei prescripții disciplinare sau reguli cultice. Teologii fac deosebire între : *dogme*, adică doctrine de credință care au autoritatea unui sinod, «teologumene», adică învățături cu mare circulație în Biserică dar care nu au consensul unanim al Bisericii, și «opinii» teologice, adică interpretări particulare ale unor teologi sau școli de teologie, care însă nu contravin consensului Tradiției.

Aspectele principale ale *dogmei* sînt : a) Biserica propune *dogmele* ca exprimînd «r e g u l a f i d e i», sau «q u a e c r e d i t u r», adică conținutul obiectiv, normativ și unitar al mărturisirii ei de credință (n o r m a n o r m a n s f i d e i). b) Deoarece Adevărul Evangheliei a fost descoperit apostolilor și încredințat Bisericii, care îl cunoaște nemijlocit în și prin puterea Duhului Sfînt, Biserica este cea care investește o doctrină cu autoritate *dogmatică* prin formularea sinodală, deoarece episcopii au misiunea de a preda învățătura în continuitate apostolică, și prin «receptarea» eclezială, întrucît întreg corpul Bisericii are misiunea de a confirma această învățătură, în mod existențial. c) Părinții răsăriteni, avînd o concepție apofatică despre Revelație, preferă categoriile misterului și termenii doxologici cînd se referă la învățăturile revelate. d) *Dogma* este o cale de cunoaștere ; de aceea Biserica *dogmatizează* nu pentru a închide misterul în definiții, ci pentru a dezvălui acest mister și a-l face accesibil în vederea înțelegerii și experierii lui. e) În hotărîrile doctrinare ale sinoadelor ecumenice, terminologia *dogmatică* constituie un criteriu esențial pentru interpretarea ortodoxă a acelor hotărîri. Formulele doctrinare trebuie să fie luate după sensul lor real și ele nu trebuie să fie schimbate decît dacă este în interesul unei mai bune înțelegeri și receptări a credinței. f) Ortodoxia n-a ținut cu orice risc să formuleze, pe cale sinodală, în *dogme*, mărturisirea ei de credință, deoarece dezvoltarea doctrinei nu depinde de procesul de *dogmatizare*. Transmiterea tradiției nu se limitează la calea *dogmatică*, deoarece există alte moduri de articulare și comunicare : cultul, liturghia, iconografia, arta, imnografia, pietatea, moravurile. g) «Noi *dogme*» nu înseamnă «noi revelații sau doctrine», ci noi experiențe și înțelegeri teologice ale adevărului pe care Biserica l-a primit odată pentru totdeauna. Se poate vorbi de istoria *dogmelor* în sensul de evoluție istorică a formulării doctrinelor ; sinodul ecumenic, adică adunarea episcopilor locali ortodocși, este autoritatea supremă care dezbate probleme *dogmatice* generale și hotărăște în materie de doctrină de cre-

dință. Trebuie subliniat, de asemenea, faptul că, în Răsărit, s-a dat o mare importanță *tradiției dogmatice* acceptate în comun de Biserica nedivizată, deoarece aceasta constituie criteriul unității Bisericii locale și universale.

În ce privește autoritatea textelor în care s-au exprimat *dogmele*, în general se face distincție între vechile simboluri, adică deciziile celor șapte sinoade ecumenice, singurele care poartă pecetea infailibilității Bisericii și au un caracter normativ pentru învățătura de credință, ca făcînd parte din Sfînta Tradiție, pe de o parte ; și, pe de altă parte, mărturisirile de credință, sau cărțile și textele simbolice, apărute de-a lungul istoriei, unele publicate de Biserici locale, care, nefiind ratificate de un sinod ecumenic, posedă un alt grad de autoritate teologică decît prima categorie. Profesorul I. Karmiris menționează ca texte simbolice ortodoxe următoarele :

— Enciclica «Către scaunele arhierești ale Răsăritului» (866) a patriarhului Fotie.

— Scrisoarea I către Petru al Antiohiei (1054) a patriarhului Mihail Cerularie al Constantinopolului.

— Deciziile sinoadelor de la Constantinopol (1341 și 1351) cu privire la isihasm.

— Scrisoarea «Către creștinii ortodocși de pretutindeni» (1440—1441) a lui Marcu Evghenicul de Efes.

— Mărturisirea de credință a lui Ghenadius Scholaris.

— Cele trei răspunsuri ale patriarhului Ieremia II al Constantinopolului către teologii protestanți din Tübingen (1573—1581).

— Actele sinodului din Constantinopol (1638).

— Actele sinoadelor din Constantinopol și Iași (1642).

— Mărturisirea Ortodoxă a lui Petru Movilă, mitropolitul Kievului (1642).

— Actele sinodului din Constantinopol (1672).

— Actele sinodului din Ierusalim (1672).

— Mărturisirea de credință a lui Dositei, patriarhul Ierusalimului (1672).

— Actele sinodului din Constantinopol (1691).

— Răspunsurile patriarhilor ortodocși orientali (răsăriteni) către anglicanul Anomotus (1716—1725).

— Mărturisirea de credință a sinodului din Constantinopol (1727).

— Enciclica sinodului din Constantinopol împotriva misionarilor protestanți (1836).

— Enciclica sinodului din Constantinopol împotriva inovațiilor latine (1838).

— Răspunsul patriarhilor ortodocși orientali (răsăriteni) către Papa Pius al IX-lea (1848).

— Răspunsul sinodului din Constantinopol către papa Leon al XIII-lea (1895).

— Enciclicile Patriarhiei ecumenice cu privire la mișcarea ecumenică (1920 și 1952).

«Unele dintre dogmele și propovăduirile păstrate de Biserică le avem din învățătura scrisă, pe altele însă, le-am primit din Tradiția apostolilor, transmise în taină. Amîndouă aceste categorii au aceeași autoritate pentru evlavie. Nimeni nu va spune cuvînt împotriva acestora, pentru că nimeni nu cunoaște, cît de cît, așezămintele bisericești. Dacă am încerca să înlăturăm obiceiurile nescrise, ca neavînd mare importanță, nu ne-am da seama că am păgubi Evanghelia în părțile ei principale ; mai mult, am restrînge propovăduirea la numele ei gol. De pildă, (ca să pomenesc lucrul cel dintîi și foarte obștesc), cine a învățat prin scris, ca

acei care nădăjduiesc în numele Domnului nostru Iisus Hristos să se însemne cu semnul crucii? Ce scriere ne-a învățat să ne întoarcem spre Răsărit atunci cînd ne rugăm? Ce sfînt ne-a lăsat în scris cuvintele de chemare a Sfîntului Duh pentru prefacerea pîinii Euharistiei și a Paharului binecuvîntării? Nu ne mulțumim cu cele pe care le menționează Apostolul sau Evanghelia, ci spunem unele lucruri înainte, altele pe urmă, ca avînd mare putere pentru Taină și pe care le luăm din învățătura nescrisă. Noi binecuvîntăm apa botezului și untdelemnul ungerii, ba încă și pe cel ce se botează. Din ce scrieri? Nu din Tradiția tăcută și tainică? Ce cuvînt scris ne-a învățat ungerea însăși cu untdelemn? Iar cufundarea omului de trei ori, de unde este? Celelalte cîte sînt în legătură cu botezul, lepădarea de satana și de îngerii lui, din ce scriere sînt? Nu sînt, oare, din această învățătură nepublicată și secretă pe care părinții noștri au păstrat-o sub tăcere, fără iscodire, ca unii care învățaseră bine acel lucru: păstrarea în tăcere a măreției sfinte a Tainelor?... La fel apostolii și părinții, care au stabilit la început cele în legătură cu Biserica, au păstrat taina lor în ascuns și în tăcere demnitatea lor...» (*Sf. Vasile cel Mare*, Despre Duhul Sfînt, XXVII, 66, *trad. cit.*, p. 479—483).

Bibliografie: I. Karmiris, *A Sinopsis of the Dogmatic Theology of the Orthodox Catholic Church*, Christian Orthodox Edition, Scranton, Pa., trad. de George Dimopoulos, 1973, p. 6—12; P. Bratsiotis, *La signification du dogme dans la théologie ortodoxe*, în vol. «1054—1954; L'Eglise et les églises», Edition de Chevetogne, vol. 2 (1955), p. 197—206; N. Chițescu, *Noțiunea de dogmă în teologia ortodoxă contemporană*, în «Ortodoxia», XI (1959), nr. 3, p. 331—381; Idem, *Însemnătatea Mărturisirilor de credință*, în «Ortodoxia», VII (1955), nr. 3, p. 483—513; D. Stăniloae, *Noțiunea dogmei*, «Studii Teologice», XVI (1964), nr. 9—10, p. 534—571; Pierre l'Huillier, *La conception orthodoxe du dogme*, în «Messager de l'Exarchat russe en Europe occidentale», 20 (1954), p. 238—245; Ioan I. Ică, *Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopoulos. Însemnătatea ei istorică, dogmatică și ecumenistă*, în «Mitropolia Ardealului», XVII (1973); *Dogma and Pluralism*, vol. ed. de Edward Schillebeeckx, Herder and Herder, New York, 1971 («Concilium»), 51; I. Bria, *Tradiție și dezvoltare în teologia ortodoxă*, în «Ortodoxia», XXV (1973), nr. 1, p. 18—38; Aurel Grigoraș, *Dogmă și cult privite interconfesional și problema intercomuniunii* (teză de doctorat), în «Ortodoxia» XXIX (1977), nr. 3—4, p. 292—497; Antonie Plămădeală, *Adevăruri de credință, dogme, teologumene și păreri teologice*, în vol. «Ca toți să fie una», Editura Institutului Biblic, București, 1979, p. 363—371; Gheorghe Alexe, *Problema textelor simbolice în Biserica Ortodoxă*, în «Mitropolia Olteniei», XVII (1965), nr. 9—10, p. 842—855.

«DOGMA DE LA NICEEA»: *Fiul este de-o-ființă (homoousios) și coetern cu Tatăl.*

Convocat la cererea împăratului Constantin cel Mare (+337), la Niceea, Bythinia, în 325, în timpul papei Silvestru I, cel dintîi Sinod ecumenic a discutat problema naturii divine sau dumnezeirii Fiului, problemă ridicată de Arie, un preot din Alexandria. Arie susținea că Cuvîntul este, după natură, radical diferit de Tatăl și subordonat Acestuia. Tatăl și Fiul au două naturi diferite și separate. Tatăl este veșnic, nu are început și este necreat, pe cînd Fiul are un început, fiind creat, mai tîrziu, de Tatăl din ceea ce nu există, din neființă. Tatăl a existat înainte de Fiul. Arie recurge la tot felul de speculații raționaliste, zicînd de pildă că dacă Fiul ar fi fără început, atunci ar fi fratele Tatălui, nu Fiul Acestuia. Desi-

gur, Fiul este o creatură specială, nu Dumnezeu în sens strict ființial, fiind primul născut dintre creaturi. «Unul-Născut» înseamnă pentru Arie unul creat direct ca fiu de Dumnezeu, iar «Dumnezeu din Dumnezeu» are sensul de creat Dumnezeu de Dumnezeu. Prin urmare, Cuvîntul este Fiu și Domn și chiar Dumnezeu nu în mod necesar și substanțial, ci pentru că Dumnezeu-Tatăl a voit să-L facă așa.

Pentru cei ce puneau un accent deosebit pe argumentul soteriologic al dumnezeirii lui Iisus Hristos, ca și al întrupării lui Dumnezeu, ca de pildă Sfîntul Atanasie (293—373), care a participat la Niceea și a combătut arianismul, a spune că Mîntuitorul este o creatură înseamnă o absurditate. Episcopul Alexandru al Alexandriei condamnă fără ezitare opiniile lui Arie. Depus din preoție, Arie se adresează lui Eusebiu de Nicomidia, care va deveni partizanul și sprijinitorul acestuia. Într-adevăr, la sinod se organizează două grupuri oponente: unul condus de Eusebiu de Nicomidia, care a prezentat o versiune extremă a arianismului («Fiul este o creatură»); altul condus de Alexandru de Alexandria, care susținea că Fiul este unul cu Tatăl după ființa și eternitatea Sa.

Sinodul din Niceea condamnă arianismul, fără echivoc. Sinodul afirmă că Iisus Hristos este însuși Fiul lui Dumnezeu, născut din eternitate din persoana Tatălui, născut, nu creat, Dumnezeu prin ființa Sa identică cu a Tatălui. Pentru a defini unitatea de esență — dumnezeirea și co-eternitatea Cuvîntului întrupat cu Tatăl — sinodul folosește termenul telogolic *homoousios*, de-o-ființă, consubstanțial, în sensul că există o unire esențială absolută între Tatăl și Fiul întrupat. Fiul întrupat e Dumnezeu prin ființa Sa, identică cu a Tatălui, de care diferă numai în personalitatea Sa. Arienii se opun acestui termen spunînd că nu se află în Biblie. Termenul fusese respins de un sinod din Antiohia în 268, pe motivul că sugera o erezie. De altfel, în deceniile următoare, interpretările diferite cu privire la *homoousios* vor da naștere la tot atîtea versiuni ale arianismului. De fapt, chiar la sinod, unii ca Eustatius al Antiohiei și Marcelus de Ancira, deși oponenți ai lui Arie și Origen, cît privește subordinațianismul acestora, și fără să nege dumnezeirea după ființă a Fiului, sînt totuși contra lui *homoousios*, deoarece ar sugera o unitate a lui Dumnezeu în care nu pot să existe cele trei persoane ale Treimii. Ei susțin că Dumnezeu este unul, dar Se face cunoscut în trei moduri de acțiune sau stări de revelație, deci o trinitate pentru scopul revelației (această tendință este denumită modalism sau sabelianism). Sinodul condamnă arianismul, dar nu se referă la această interpretare. Sinodul nu se pronunță cu privire la dogma trinitară în totalitatea ei; de aceea s-a oprit la «și în Duhul Sfînt».

La sinod a participat Osius de Cordoba, trimisul lui Constantin (din 324 împărat pe tot imperiul) în Orient, care a acceptat declarația de credință. În Occident, doctrina trinitară despre unitatea de ființă (substantia) era deja formulată încă din timpul lui Tertulian (+ 220).

Prin decret imperial, sinodalii care nu au semnat crezul și anatema nu mai au dreptul să exercite funcția lor. Arie este exilat și apoi uitat de toți. Totuși, după Niceea, criza ariană a continuat în alte versiuni (vor fi examinate la capitolul «Controverse și erezii antitrinitare»),

mai ales în perioada 351—361, cînd semi-arienii au fost sprijiniţi de Constanţiu (care din 353 conduce tot imperiul). Aceştia au ocupat timp de 40 de ani bisericile ortodoxe din Constantinopol. Valens, împărat în partea orientală din 364, este botezat arian în 366.

DOXOLOGIE [gr. doxa + lego / lat. gloria — laudă, mărire, slavă]: forma imnologică şi imnografică de a exprima transcendenţa, puterea şi măreţia lui Dumnezeu, în actul rugăciunii, al cultului liturgic, al omiliei şi discursului teologic. Pavel face o apropiere între Euharistie şi *doxologie*, între mulţumire şi laudă (I Tes. 5, 17), deoarece recunoştinţa faţă de Dumnezeu, singurul vrednic cu adevărat de a fi lăudat, ia forma litaniei de proslăvire. «Deci, fie că mîncaţi, fie că beţi, fie că faceţi altceva, faceţi totul pentru slava (doxa) lui Dumnezeu» (I Cor. 10, 31). De unde insistenţa nu numai asupra structurii *doxologice a dogmei*, ci şi asupra ideii că Biserica este templul slavei divine: «În Biserica slavei Tale stînd, în cer a sta ni se pare» (cf. Is. 6, 1—3).

Există diverse forme de rugăciune sau *doxologie*: de mulţumire, de laudă, de mărturisire, de cerere, toate începînd cu «Dóxa Patri...». Cea mai înaltă expresie de laudă este însăşi *doxologia* trinitară: «Că Ţie se cuvine toată mărirea, cinstea şi închinăciunea, Tatălui şi Fiului şi Sfîntului Duh». Pentru Nicolae Cabasila (*Explicarea dumnezeieştii Liturghii*, XXIII, 4, trad. cit., p. 161—163), toate rugăciunile, gesturile, riturile preotului şi credincioşilor din cadrul liturghiei ţintesc să constituie o unică şi grandioasă *doxologie* euharistică, aşa cum arată şi ecfonisul după ectenia catehumenilor: «Ca şi aceştia, împreună cu noi, să mărească prea cinstitul şi de-mare-cuviinţă numele Tău, al Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh». *Doxologia* indică cel mai bine faptul că Biserica pămîntească concelebrează alături de Biserica cerească (Apoc. 5, 13), corul credincioşilor «închipuind în mod tainic» (Imnul Heruvic) cîntarea cetelor îngereşti: «Că pe Tine Te *laudă* toate puterile cereşti şi Ţie *mărire înălţăm...*». Tradiţia a preluat ca model biblic de *doxolgie Magnificat-ul* (Lc. 1, 46—55):

> «Măreşte, *suflete al meu, pe Domnul şi s-a bucurat duhul meu de Dumnezeu, Mîntuitorul meu.*
>
> *Că a căutat spre smerenia roabei Sale, că iată de acum mă vor ferici toate neamurile.*
>
> *Că mi-a făcut mie* mărire *Cel puternic şi sfînt numele Lui şi mila Lui în neam şi în neam spre cei ce tem de Dînsul.*
>
> *Făcut-a tărie cu braţul Său Domnul, risipit-a pe cei mîndri cu cugetul inimii lor.*
>
> *Pogorît-a pe cei puternici de pe scaune şi a ridicat pe cei smeriţi; pe cei flămînzi i-a umplut de bunătăţi, iar pe cei bogaţi i-a scos afară deşerţi.*
>
> *A sprijinit pe Israel, slujitorul Său, şi Şi-a adus aminte de mila Sa, precum a grăit către părinţii noştri, lui Avraam şi seminţiei lui, în veac».*

DUHUL SFÎNT [ebraică Ruah; gr. Pnevma, lat. Spiritus — suflul, Spiritul lui Dumnezeu — In 4, 24; II Cor. 3, 17]: a treia persoană a Sfintei Treimi, despre care articolul 8 din Simbolul de credinţă spune: «Cred întru-Unul *Duhul Sfînt*, Domnul de-viaţă-Făcătorul, Care din Tatăl purcede, Cela ce împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi slăvit, Care a grăit prin prooroci». Duhul care dă viaţă (Ioan 6, 63) este prezent la crearea lumii (Fac. 1, 2).

La botezul lui Iisus în Iordan, Duhul Se arată în chip de porumbel și rămîne peste El, confirmînd că Acesta este Cuvîntul lui Dumnezeu. Iisus este de atunci plin de Duhul Sfînt în umanitatea Sa. «Duhul Domnului este peste Mine» (Luca 3, 16). Este același Duh pe care-l găsim prezent la începutul creației (Facere 1, 2). Este același Duh pe care Dumnezeu îl dă celor ce au misiuni speciale (judecători și șefi de popoare — Judecători 3, 10). Profeții sînt mișcați de Duhul lui Dumnezeu să vorbească, să apere dreptatea lui Dumnezeu în rîndul oamenilor, să cheme poporul la convertire (Isaia 61, 1—3). Profetul Ioil anunță un timp cînd Duhul se va da peste tot sufletul (Ioil 3, 1—5). Această făgăduință s-a împlinit în ziua Cincizecimii, la 50 de zile după Paști, cînd evreii sărbătoreau darea Legii pe muntele Sinai (Fapte 2, 17). Din acest moment, Biserica, poporul lui Dumnezeu care are o credință și o speranță, e condus de Duhul lui Dumnezeu. Ereziile pnevmatologice din primele secole (v. EREZII) nu au contestat persoana *Duhului Sfînt*, ci divinitatea și deoființimea acesteia cu Tatăl. Față de aceste erezii, părinții Bisericii au precizat mai multe aspecte ale pnevmatologiei, pornind de la principiul stabilit de Atanasie, după care, dacă *Duhul* este o creatură, prin El noi nu participăm la Dumnezeu, la firea dumnezeiască.

a) Purcederea (ekporevsis — processio, de la procedo), ca dovadă a consubstanțialității Sale cu Tatăl (v. PURCEDERE). *Duhul Sfînt* este de o ființă cu Tatăl și cu Fiul, cu Care coexistă înainte de veacuri și cu Care împărtășește aceeași voință și energie dumnezeiască, avînd persoană și lucrare proprie. El purcede din veci din Tatăl, dar este trimis în timp de către Fiul: «Iar cînd va veni Mîngîietorul, pe Care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, *Duhul* Adevărului, Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine» (In 15, 26). *Duhul* purcede din Tatăl după existența Sa, dar are o mișcare veșnică de ieșire din Tatăl spre Fiul. Prin purcederea Sa, *Duhul* unește pe Tatăl și Fiul, săvîrșește o unitate de viață și iubire între Tatăl și Fiul. Sfîntul Ioan Damaschin spune că *Duhul* purcede de la Tatăl și Se odihnește în Fiul, prin Care Se dă și Se face cunoscut (*Dogmatica*, 1, 7—11, trad. cit., p. 17, 28, 34). El Se odihnește în Fiul, strălucește prin Fiul și este trimis de către Fiul (In 1, 32—35). De aceea Se numește nu numai *Duh* al Tatălui, ci și *Duh* al Fiului. Tot el spune că: «*Duhul* lui Dumnezeu este o putere substanțială, care există într-o ipostasă proprie ei însăși, Care purcede din Tatăl și Se odihnește în Fiul și Îl face cunoscut. Nu poate să Se despartă de Dumnezeu, în Care există, și de Cuvîntul, pe Care îl însoțește, și nici nu Se pierde în neexistență, ci există în chip substanțial după asemănarea Cuvîntului. *Duhul Sfînt* este viu, liber, de-sine-mișcător, activ, voiește totdeauna binele și, în orice intenție a Lui, puterea coincide cu voința, este fără de început și fără de sfîrșit. Niciodată Cuvîntul nu a lipsit Tatălui, nici *Duhul*, Cuvîntului» (*Ibidem*, p. 17).

b) *Duhul* ia parte la creație și la întreaga iconomie a providenței și mîntuirii. Pentru Grigorie de Nazianz, *Duhul* este co-creator cu Fiul atît în Creație cît și în Înviere (*Omilia XLI la Cincizecime* 14, P.G. 36, 448). Sfîntul Vasile vorbește de trei moduri în care persoanele Treimii sînt cauze ale creației: Tatăl este cauza inițiatoare a tot ce e creat, deoarece din voința Sa se cre-

ează totul ; Fiul este cauza eficientă, deoarece prin El vine la existenţă tot ce e creat, iar *Duhul* este cauza sfinţitoare, pentru că prin El ajunge creaţia la desăvîrşire (*Despre Duhul Sfînt* 16, 38 ; P.G. 32, 136). *Duhul Sfînt* ia parte şi la întruparea Fiului, Care S-a născut după trup, «de la *Duhul Sfînt* şi din Fecioara Maria» (Mt. 1, 18, 30). *Duhul* nu Se întrupează, dar El rămîne asupra Fiului pentru totdeauna. La botezul în Iordan, *Duhul* S-a coborît peste umanitatea **lui Iisus** pentru a o sfinţi, deşi nu avea păcat (Mt. 3, 16), iar de la Cincizecime este trimis în lume ca *Duh* al Fiului.

c) Există o «iconomie» proprie *Duhului Sfînt* (Fapte 1, 5), care se identifică cu sfinţirea în Hristos (Rom. 5, 12—19 ; Gal. 4, 19), El fiind sfinţenia însăşi. Chiril al Alexandriei accentuează rolul special al *Duhului* în apropierea personală prin harul îndumnezeitor. Orice dar sfinţitor vine de la Tatăl, prin Fiul, în *Duhul Sfînt*. Ne unim cu Tatăl prin Fiul în *Duhul Sfînt*, sau *Duhul* imprimă în sufletul nostru imaginea Fiului, Care este chipul Tatălui. *Duhul* nu înlocuieşte pe Hristos, ci Îl aduce în noi, Îl modelează în noi, mai exact, ne modelează în El. În *Duhul*, devenim con-formi, adică primim forma Sfintei Treimi, care este libertatea în comuniune (In 8, 32 ; II Cor. 3, 17). Cu alte cuvinte, îndumnezeirea este lucrarea proprie *Duhului* (II Pt. 1, 4 ; In 10, 30).

Tradiţia răsăriteană a pus un accent deosebit pe rolul decisiv al *Duhului Sfînt* nu numai în actul de sfinţire personală, ci şi în sfinţirea creaţiei, prin viaţa sacramentală, precum şi în viaţa harismatică şi organizarea Bisericii. Sfîntul Vasile arată că structura Bisericii, în special slujirile, este opera *Duhului*, iar Ioan Hrisostom afirmă că «dacă n-ar fi *Duhul Sfînt*, n-ar fi nici păstori, nici învăţători în Biserică» (*Omilie la Cincizecime* 2, P.G. 50, 463).

Tot Ioan Hrisostom spune că, fără venirea *Duhului Sfînt*, *Biserica* n-ar fi luat fiinţă (*Despre Preoţie*, VI, trad. D. Fecioru, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), 10, p. 948). Aceasta, deoarece toată firea avea nevoie de sfinţirea *Duhului* şi deoarece nimeni nu putea să intre în împărăţia lui Dumnezeu fără «naşterea de sus», adică fără a fi primit în mod real o viaţă nouă prin *Duhul Sfînt* : «De nu se va naşte cineva din apă şi din *Duh*, nu va putea să intre în împărăţia lui Dumnezeu» (In 3, 5). Biserica creştină văzută a fost întemeiată la Cincizecime cînd *Duhul Sfînt*, în chip de limbi de foc, a coborît asupra Fecioarei Maria, a apostolilor şi a celor care erau cu ei (Fapte 2, 1 ; 1, 13—14).

Duhul Sfînt comunică energiile divine în Biserică. El este puterea Tainelor şi El consacră pe slujitorii bisericeşti (Fapte 20, 28), ca «iconomi ai Tainelor lui Dumnezeu» (I Cor. 4, 1). *Duhul Sfînt* dă viaţă instituţiilor evanghelice pe care Hristos le-a întemeiat (Fapte 2, 42). El păstrează Biserica spre a fi «una, sfîntă, sobornicească şi apostolică». El împarte harismele (I Cor. 12, 1—11), darurile şi făgăduinţele viitoare. Pecetea *Duhului Sfînt* este arvuna moştenirii şi slavei viitoare (Ef. 1, 13—14).

d) *Duhul Sfînt* este «*Duhul Adevărului*», adică El dă Bisericii darul de a păzi adevărul, o călăuzeşte şi o fereşte de orice greşeală (In 14, 26). *Duhul Sfînt*, Care cunoaşte adîncurile lui Dumnezeu (I Cor. 2, 10), a inspirat pe profeţii dinainte

de Hristos și pe autorii cărților Vechiului și Noului Testament: «Unul este *Duhul Sfînt*, sfințitorul și îndumnezeitorul tuturor, Cel care a vorbit în Lege și Profeți, în Vechiul și Noul Testament» (Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza* XVII, 5 — trad. D. Fecioru —, p. 472). Părinții văd rolul *Duhului* mai ales în înțelegerea și aplicarea Evangheliei lui Hristos, de la Cincizecime pînă la a doua Sa venire. Patriarhul Fotie spune că *Duhul* este cel care completează ce a descoperit Iisus Hristos: «Tu ne-ai descoperit adevărul în parte, iar Mîngîietorul ne călăuzește la tot adevărul» (*Despre călăuzirea Duhului*, P.G. 102, 305—308). În general, interpretarea Tradiției ca o «completare» a Scripturii decurge din învățătura că *Duhul Sfînt* descoperă noi sensuri, profunde, ale Evangheliei lui Hristos, transmisă prin didascalia apostolică.

e) Ioan Evanghelistul, care vorbește pe larg despre natura și lucrarea *Duhului Sfînt* (cap. 16), subliniază îndeosebi rolul Acestuia de «p a r a c l e t», de mîngîietor și apărător. *Duhul* este Cel care preaslăvește pe Fiul, deci Cel care dă iconomiei Fiului dimensiunea ei eshatologică. De la Cincizecime, Comunitatea creștinilor este dependentă de *Duhul Sfînt*, Care o leagă de veacul eshatologic. Prin *Duhul Sfînt*, poporul lui Dumnezeu trăiește atît în planul istoriei cît și în cel al eshatologiei. Prin invocarea *Duhului Sfînt*, trupul lui Hristos se află în misterul continuității și discontinuității istorice, punînd viața sa sub «judecata» *Duhului Sfînt*.

«Duhul Sfînt nu e absent din nici o făptură și mai ales din cele ce s-au învrednicit de rațiune. El o susține în existență pe fiecare, întrucît Dumnezeu și Duhul lui Dumnezeu se află, prin puterea providențiatoare, în toate. Și El mișcă rațiunea naturală din fiecare, iar prin aceasta aduce la cunoștința faptelor săvîrșite greșit, împotriva rînduielii firii, pe cel în stare să simtă, adică pe cel ce are voința dispusă spre primirea gîndurilor drepte ale firii. Căci se întîmplă să aflăm și dintre barbari și nomazi mulți care duc o viață de fapte bune și resping legile sălbatice care stăpîneau odată în ei. Astfel se poate spune în chip general că în toți este Duhul Sfînt.

Într-un chip deosebit însă și în alt înțeles se afla în toți aceia care trăiau sub lege. În ei susținea legea și le vestea tainele viitoare, trezind în ei conștiința călcării poruncilor și știința despre desăvîrșirea viitoare în Hristos. De aceea și dintre aceștia aflăm mulți, care, părăsind slujirea veche și închisă în umbre, s-au mutat cu bucurie spre cea nouă și tainică.

Dar pe lîngă modurile amintite mai sus, se mai află în alt chip în toți aceia care au moștenit prin credință numele cu adevărat dumnezeiesc și îndumnezeitor al lui Hristos. În aceștia se află nu numai ca cel ce-i susține și le mișcă, prin providență, rațiunea naturală, apoi ca cel ce le descoperă călcarea poruncilor și pázirea lor și le vestește desăvîrșirea viitoare cea întru Hristos, ci și ca cel ce zidește în ei înfierea cea după har, dăruită prin credință. Dar ca dătător de înțelepciune e numai în aceia care și-au curățit sufletul și trupul prin deprinderea în împlinirea întocmai a poruncilor. Întru aceștia petrece ca întru ai Săi, prin cunoștința simplă și nematerială ce le-o împărtășește, întipărind în mintea lor preacuratele și negrăitele înțelesuri, care îi ridică la îndumnezeire» (Sf. Maxim Mărturisitorul, Răspunsuri către Talasie, 15, în Filoc. rom., vol. 3, p. 48—49).

B i b l i o g r a f i e: Sf. Vasile, *Despre Duhul Sfînt* (trad. fr. publicată în coll. «Sources Chrétiennes»); Marcu Ascetul, *Despre botez*, în Filoc. rom., vol. 1,

p. 297—298; Grigorie Palama, *Despre împărtăşirea dumnezeiască*, 1—21, în Filoc. rom., vol. 7, p. 374—400; Ştefan Alexe, *Concepţia Fericitului Augustin despre păcat şi har*, în «Studii Teologice», VIII (1956) nr. 5—6, p. 330—348; Ioan Ică, *Concepţii teologice eronate asupra raportului dintre natură şi har*, în «Studii Teologice», XII (1960), nr. 4, p. 526—551; Athanase Jeftic, *Introduction à la théologie du Saint Esprit chez les Pères Cappadociens*, in MEPREO, 83—84 (1973), p. 145—162; D. Stăniloae, *Le Saint Esprit dans la théologie et la vie de l'Eglise Ortodoxe*, în «Contacts», XXVI, 87 (1974), p. 227—256; Kei Yamamura *The Developement of the Doctrine of the Holy Spirit in Patristic Philosophy: St. Basil an St. Gregory of Nyssa*, in SVTQ 18, 1 (1974), p. 3—21; A. de Halleux, *Orthodoxie et Catholicisme: du personnalisme en pneumatologie*, în «Revue Théologique de Louvain», 6, 1 (1975), p. 3—30; Martien Parmentier, *St. Gregory of Nyssa's Doctrine of the Holy Spirit*, în «Ekklesiastikos Pharos» (EPh), 58 (1976), p. 41—100; C. Tsirpanlis, *Pneumatology in the Eastern Church*, în EPh, 61 (1979), nr. 1—4, p. 201—209; André de Halleux, *La Procession de l'Esprit-Saint dans le Symbole de Constantinople*, în «Revue Théologique de Louvain» 10 (1979), 1, p. 5—39; D. Stăniloae, *Sfîntul Duh în revelaţie şi în Biserică*, în «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 2, p. 216—249; Ioan Rămureanu, *Sinodul ecumenic de la Constantinopol (381). Învăţătura despre Duhul Sfînt şi Biserică. Simbolul constantinopolitan*, în «Studii Teologice», XXI (1969), nr. 5—6.

DUHUL SFÎNT: *«Cel ce cu Tatăl este împreună adorat şi mărit».*

Sinodul II ecumenic, Constantinopol 381, conceput ca sinod al episcopilor din Orient, este convocat de împăratul Teodosie I (378—395), care din 380 guvernează partea orientală a imperiului roman, urmînd lui Gratian. Episcop de Roma este papa Damasus (366—384). Scopul sinodului este de a se pronunţa în legătură cu afirmaţia pnevmatomahilor («duşmani ai Duhului»), formulată de Macedonie din Constantinopol, că Duhul Sfînt este o «creatură». Sinodul s-a referit şi la diversele variante ale arianismului.

Mai întîi, este de remarcat participarea la sinod a unei pleiade de mari teologi şi personalităţi bisericeşti ale timpului: Meletie de Antiohia, Grigorie de Constantinopol, Timotei al Alexandriei, Chiril al Ierusalimului, Ghelasie al Cezareii Palestinei, Grigorie de Nyssa, Petru de Savasta, Amfilohie de Iconiu, Diodor de Tars. La preşedinţia sinodului s-au succedat: Meletie al Antiohiei, Grigorie şi Nectarie de Constantinopol. În al doilea rînd, sinodalii sînt conştienţi de rolul capital al terminologiei trinitare, nu numai pentru exprimarea doctrinei ortodoxe în totală fidelitate faţă de «dogma de la Niceea», ci şi în vederea păstrării unităţii ecumenice între diverse interpretări care divizau Biserica, pentru practica pastorală şi tactica «iconomică» a ortodocşilor. Tocmai din această cauză, termenul *homoousios*, termen apropiat pentru a defini consubstanţialitatea Fiului întrupat cu Tatăl, n-a putut să fie impus. Sfîntul Vasile, a cărui teologie trinitară a influenţat în mod absolut sinodul, deşi murise cu doi ani în urmă, în 379, n-a cerut ca să fie aplicat, în crez, Duhului Sfînt. Preferînd termeni şi nume care se găsesc în Sfînta Scriptură şi în practica liturgică, şi care pot obţine consensul tuturor, Sfîntul Vasile foloseşte cu precădere termenul *homotimos*, în sensul că Duhului i se cuvine o adorare şi cinste identică cu cea a Tatălui şi a Fiului.

Un sinod ţinut în Antiohia în 362 condamnase din nou arianismul dar şi părerea că Duhul este o creatură, separat după fiinţă de Fiul. Sinodul acceptă *homoousios*, născut din «ousia» Tatălui. *Ousia* este folosit pentru a nega ideea lui Arie că Fiul a fost creat din ceea ce nu exista, din nimic. Alţii acceptă consubstanţialitatea Fiului întrupat, cu Tatăl, dar nu a Duhului. Sinodul din Alexandria a arătat că persistă o confuzie referitoare la relaţiile între Persoanele divine şi că terminologia folosită pînă acum trebuie să fie clarificată. De pildă, termenul *hypostasis* este ambiguu, fiind folosit cu sensuri diferite în două afirmaţii: Dumnezeu are o ipostasă, adică o fiinţă — ousia; Dumnezeu are trei ipostase, adică Persoane. Sinodul, pornind de la principiul că diferenţele verbale nu sînt importante cîtă vreme sensul este acelaşi, găseşte că cele două afirmaţii de mai sus sînt acceptabile dacă prima (trei ipostase) nu înseamnă *triteism*, iar a doua (o ipostasă) nu duce la modalism (sabelianism).

Preocupat să evite termeni abstracţi şi necunoscuţi, Sinodul ecumenic din 381 recurge la denumiri şi expresii biblice, acceptate în limbajul liturgic. «Cred şi în Duhul Sfînt, Domnul, de viaţă făcătorul, care din Tatăl purcede, care cu Tatăl şi cu Fiul este împreună adorat şi mărit, care a vorbit prin profeţi». Toţi termenii sînt biblici: II Cor., 3, 17—18; Ioan 6, 63; Romani, 8 2; II Cor. 3, 6; Ioan 15, 26; I Cor. 2, 12; II Petru 1, 21. Sinodul a schimbat *para* — de la (Ioan 15, 26) cu *ek* — din (cf. I Cor. 2, 12) (qui a Patre procedit — qui ex Deo est). Expresia «din Tatăl purcede» recunoaşte «monarhia» Tatălui, dar şi persoana ca entitate individuală de existenţă a lui Dumnezeu. Expresia «cela ce cu Tatăl şi cu Fiul este împreună închinat şi mărit» este folosită ca echivalenţă cu *homoousios*, pentru a exprima consubstanţialitatea şi co-eternitatea lui Dumnezeu ca treime de persoane. Este luată direct din vocabularul Sfîntului Vasile cel Mare, care, în lucrarea sa *Despre Duhul Sfînt*, examinează doxologiile biblice şi liturgice cu caracter treimic, de pildă: «Slavă Tatălui şi Fiului împreună cu Duhul», sau «prin Fiul în Duhul Sfînt». În apărarea acestora, Sfîntul Vasile se bazează pe texte biblice, în special Matei 28, 19, dar şi pe tradiţia kerygmatică, deoarece textul devenise invocare sacramentală, ca formulă a Botezului. De aceea el a putut spune că credinţa ortodoxă este conformă botezului: «Noi credem aşa cum sîntem botezaţi şi noi doxologim aşa cum noi credem», stabilind astfel principiul *lex orandi, lex credendi* (vezi *Despre Duhul Sfînt*, cap. 27 şi 29).

Sinodul din 381 (canonul 1) condamnă în ansamblu pe semiarieni (sau macedonieni — de la Macedonie), numiţi pnevmatomahi.

«Cînd ne gîndim la Tatăl, atunci îl concepem în El însuşi, cuprinzînd în acelaşi timp şi pe Fiul prin reflexie, iar cînd îl concepem pe Acesta, atunci nu ne despărţim nici de Duhul Sfînt, ci în chip logic şi deodată, potrivit fiinţei, ţi-o reprezinţi în ea însăşi, concepută în aşa fel încît să fie numai una credinţa în cele trei persoane. Dacă înţelegi cu adevărat pe Fiul, îl vei vedea din amîndouă părţile. El va aduce, pe de-o parte, pe Tatăl şi din cealaltă pe Duhul Său propriu. Într-adevăr, Cel care e mereu în Tatăl, Acela nu va putea fi rupt de Tatăl şi nu va fi niciodată despărţit de Duhul Său, Care lucrează totul în toţi. Şi tot aşa dacă primeşti pe Tatăl, prin puterea Lui

primeşti în acelaşi timp şi pe Fiul şi pe Duhul, pentru că nu-i cu putinţă în nici un fel să-ţi închipui o întrerupere sau o împărţire în aşa fel încît Fiul să fie cugetat fără Tatăl sau ca Duhul să fie despărţit de Fiul, ci concepi în acelaşi timp în Ei o comunitate şi o deosebire negrăită şi cumva neînţeleasă, fără ca deosebirea ipostaselor să rupă continuitatea fiinţei, fără ca această comunitate de substanţă să elimine particularitatea semnelor distinctive». (Vasile cel Mare, Epistola 38, IV, trad. rom., p. 161).

DUMNEZEU—DUMNEZEIRE [gr. Theos, theotes ; lat. Deus, Dominus deus — Fiinţa supremă, Existenţa divină personală] : Teologia răsăriteană preferă categoria misterului şi termenii doxologici cînd vorbeşte de fiinţa divină sau de *Dumnezeu*, «nume mai presus de orice nume» (Fil. 2, 9). În lucrarea areopagitică despre «Numele divine», se arată că *Dumnezeu* nu poate fi nici definit, nici limitat de imaginile create, şi că însăşi noţiunea de *Dumnezeu* este relativă, deoarece ea se referă la legătura Lui cu creaţia, nu la misterul fiinţei Sale transcendente, adică la «esenţa supraesenţială» (cf. *Ierarhia cerească*, XV, 2).

Imaginea lui *Dumnezeu* este dată de El însuşi în actele Sale de manifestare în creaţie şi în venirea Sa prin Întruparea Fiului, în istorie. Cu toate teofaniile de care este plin, Vechiul Testament subliniază transcendenţa universală a lui *Dumnezeu*. «Eu sînt cel ce sînt» (Ieş. 3, 11) : acesta este numele prin excelenţă al lui *Dumnezeu*. *Dumnezeu* are existenţa în Sine, nu are alt principiu şi alt scop. Ideea este reluată de Noul Testament, de scrierile postapostolice şi de cele dintîi crezuri creştine, în care *Dumnezeu* este numit «archè», principiul existenţei. El este creatorul prin voinţa Sa, dar creaţia nu ţine de esenţa Sa.

Ca şi Vechiul Testament (Is. cap. 40 ; Ps. 104 ; Dan. 6, 20), Noul Testament foloseşte numai categorii personale atunci cînd se referă la «*Dumnezeu* cel viu» (Fapte 14, 15). Teofaniile din Vechiul Testament se concentrează în marea epifanie sau «condescendenţă» divină (synkatábasis), adică întruparea Fiului lui *Dumnezeu*, prin care nu numai religia este posibilă, ci şi îndumnezeirea, deoarece Cuvîntul întrupat Îşi asumă firea omenească în subiectul Său. Întruparea dezvăluie caracterul viu, personal, epifanic al lui *Dumnezeu*, un *Dumnezeu* plin de compătimire şi iubire pentru om, care Se «coboară» pentru a săruta şi îmbrăţişa chipul Său aşezat în creaţie (cf. Lc. 7, 11 ; 15, 10 ; 19, 1 ; In 5, 2). «Dumnezeu este Domnul», Cel care conduce istoria oamenilor, aşa cum arată expresia : Domnul Dumnezeu-Theos-Kyrios, întîlnită frecvent în Sfînta Scriptură (cf. Ps. 93, 23 ; 94, 3).

Spre deosebire de Vechiul Testament, Noul Testament vorbeşte în mod explicit despre *Dumnezeu* — Sfînta Treime : Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt. Monoteismul trinitar creştin este structura supremei iubiri. Treimea este un mod de relaţie care depăşeşte dualismul pe care a fost construită teologia Vechiului Testament.

Teologia face o distincţie între *dumnezeire*, esenţa sau firea comună a lui *Dumnezeu*, şi ceea ce există în jurul esenţei sau proprietăţile lui *Dumnezeu*. E vorba deci de transcendenţa absolută în sine a esenţei, de caracterul ei apofatic. Ceea ce e esenţa lui *Dumnezeu* este în afară de orice comparaţie afirmativă sau negativă cu lumea. *Dumnezeirea* (théotes) nu poate fi identificată cu nici o proprietate sau lucrare a lui

Dumnezeu. Scriitorul evreu Filon din Alexandria (sec. I) vorbeşte de Dumnezeu «cel fără nume» (anonymous) după fiinţă şi de Dumnezeu cu «multe nume» (polyonymous) după atribute şi energii. Termenii teologiei privesc deci relaţia dintre noi şi *Dumnezeu*, nu esenţa Sa. De asemenea, tradiţia teologică patristică distinge între firea comună şi persoanele Treimii (v. TREIME). Persoanele sînt altceva decît esenţa lor comună sau lucrările lor comune (v. IPOSTAS). De pildă, Tatăl nu este nume de fire sau de lucrare, sau de însuşire comună, ci de ipostas. De aceea atributele ipostatice, personale, nu trebuie să fie confundate cu însuşirile comune, identice ale *dumnezeirii* (Eunomie identificînd firea lui *Dumnezeu* cu n e n a ş t e r e a, care este o proprietate a Tatălui, concludea că Fiul nu are natura *dumnezeiască*).

Un anumit curent mistic răsăritean a preferat să pună accentul pe atributele apofatice ale lui *Dumnezeu*. De pildă: t r a n s c e n d e n ţ a, *Dumnezeu* fiind unul în fiinţă, în afară de relaţie, nu depinde de existenţa altuia, nici nu este egal cu altceva. El nu poate fi definit printr-o relaţie, avînd un caracter absolut, transcendent; i n f i n i t a t e a, adică lipsa de limită, de poziţie în timp sau nespaţialitatea, de început şi sfîrşit în timp; i m u t a b i l i t a t e a, sau indefinitul, adică lipsa de dezvoltare. *Dumnezeu*, fiind plenitudinea în El însuşi, nu Se mişcă spre un scop mai sus de El; v e ş n i c i a, deoarece *Dumnezeu* este mai presus de orice determinare şi compunere.

Aceasta nu înseamnă că *Dumnezeu* este o natură statică, imobilă, impersonală. Fiinţa lui *Dumnezeu* ia o formă de «a fi», intră în ordinea existenţei, într-un proces de revelaţie. Dar în această mişcare de devenire, natura lui *Dumnezeu* nu se transformă, nu primeşte o formă pe care n-a avut-o mai înainte, căci Dumnezeu nu stă sub categoria existenţei determinate, nefiind supus timpului şi spaţiului. Esenţa şi existenţa lui *Dumnezeu* sînt nedeterminate, întrucît nu I se poate aplica cum?, cînd?, şi unde? El nu primeşte o formă pe care n-a avut-o, El însuşi fiind «fiinţa», în mod absolut. El însuşi ţine mişcarea fiinţei şi limitează existenţa în timp şi spaţiu. De aceea, dincolo de *Dumnezeu* şi creaţie nu există nimic altceva, căci El este nesfîrşitul. Inexistenţa sau neantul nu are o subzistenţă în Sine, ca o entitate de sine stătătoare. Făptura creată şi omul nu pot fi private de existenţă decît de către *Dumnezeu*.

Există diferite concepţii şi idei false despre *Dumnezeu* şi despre religie. Vechiul şi Noul Testament se ridică viguros împotriva politeismului şi a idololatriei (Deut. 5, 7—9; Fapte 7, 41—42). La început, creştinii erau numiţi «atei» tocmai pentru că negau un *dumnezeu* fals, negativ, reprodus în divinităţile greco-romane. Ei au fost împotriva lui Venus, Jupiter, Bachus, dar au admirat pe Platon şi Aristotel. Ei au respectat autoritatea cezarului, dar nu au adus jertfe idolilor.

În ceea ce priveşte structura actului religios, *Dumnezeu* ca persoană nu Se confundă cu omul, după cum sufletul nu este identic cu *Dumnezeu*, ci sînt două subiecte unite în ambianţa iubirii şi a harului.

«Dumnezeu *este unul, fără de început, necuprins, avînd toată puterea de a exista. El exclude pe «cînd» şi «cum», întru-*

cît e cu totul inaccesibil și nu poate fi cuprins de nici una dintre făpturi, prin vreo descoperire ființială a Sa.

Dumnezeu nu este în și pentru Sine însuși (cît ne este cu putință să știm) nici început, nici mijloc, nici sfîrșit, nici altceva din cele ce sînt cugetate în chip natural ca existînd după El. Căci este nedeterminat, nemișcat și infinit, ca Cel ce e infinit mai presus de toată ființa, puterea și lucrarea (realizarea)..

Dumnezeu nu este ființă, în sens de ființă pur și simplu, sau de ființă determinată în oarecare fel, ca să fie și principiu (început, izvor), nici putere, în sens de putere pur și simplu, sau de putere în oricare fel determinată, ca să fie și mijloc, nici lucrare (realizare), în sens de lucrare pur și simplu, sau de lucrare în oarecare fel determinată, ca să fie și sfîrșit al mișcării ființiale, gîndită ca existînd mai înainte ca virtualitate. Ci este entitate de-viață-făcătoare și supraființială; și temelie de-putere-făcătoare și mai presus de toată puterea; și aptitudine lucrătoare și fără de sfîrșit; scurt vorbind, e entitate făcătoare a toată ființa» (*Maxim Mărturisitorul*, Capete teologice, *Suta întîia*, 1—2, 4, în *Filoc. rom.*, *vol. II, p. 124—125*).

Bibliografie: St. Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, tom. I, Omiliile II și III, trad. și ed. cit., p. 167—217; Sf. Ioan Damaschin, *Credința Ortodoxă*, cartea I, 9—14, trad. cit., p. 31—41; G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, SPCK, Londra, 1952; D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 147—281, D. Stăniloae, *Dieu est amour*, Genève, Labor et Fides, 1985; Vladimir Lossky, *Vision de Dieu. La tradition patristique grecque jusqu'à Grégoire Palamas*, Neuchatel, Delachaux et Niestlé 1962; Jean Danielou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, Aubier, 1953.

E

ENERGII divine necreate [gr. energeia = putere de acţiune, lucrare]. Capitolul despre *energiile* sau activităţile, sau lucrările divine necreate, este o dezvoltare tîrzie a teologiei bizantine, căpătind o importanţă capitală în disputa lui Grigorie Palama cu teologii scolastici latini, Varlaam şi Achindin, despre natura harului şi a îndumnezeirii. Termenul *energeia* este folosit anterior în discuţiile hristologice, fiind consacrat de către al VI-lea Sinod ecumenic (Constantinopol, 681), care condamnă monotelismul. Pentru Ioan Damaschin, noţiunea *energia* are sensul de realizare sau activitate a oricărei naturi. Aplicîndu-l hristologiei, el susţine că fiecare fire are voinţa, operaţia şi lucrarea ei proprie, de aceea în Hristos trebuie să fie recunoscute două voinţe şi două lucrări naturale potrivit cu cele două firi, dumnezeiască şi omenească. Desigur că cele două lucrări sînt unite şi operează în comun una cu alta, aceasta din cauza Ipostasului lor unic, în care sînt unite lucrările firii umane cu cele ale firii dumnezeieşti, arătîndu-se ca o lucrare teandrică. Diferenţa firilor, voinţelor şi lucrărilor se recunoaşte în unitatea Ipostasului, căci chiar după ce a luat trupul omenesc, Fiul este «Unul din Treime», este acelaşi Domn care operează prin ele, fără separare, nici schimbare, fără împărţire, nici amestecare.

Pentru Maxim Mărturisitorul, *energiile* divine nu sînt altceva decît raţiunile divine în acţiunea lor concretă, perceptibile la nivelul empiric al lucrurilor. În această acţiune, raţiunile pot fi cunoscute ca *energii:* creatoare, proniatoare şi de judecată. Prin *energii*, Dumnezeu mişcă creaţia şi Se mişcă El însuşi, rămînînd totuşi nemişcat şi neschimbat. În discuţiile despre natura luminii taborice cu teologii latini — care sub pretextul simplicităţii şi neîmpărţirii naturii divine spuneau că harul este creat, — Grigorie Palama (+ 1359) face distincţie între fiinţa sau esenţa lui Dumnezeu, adică firea dumnezeiască necreată, neschimbătoare, necuprinsă şi negrăită, şi *energiile divine necreate*, adică lucrările sau «ieşirile» personale prin care El Se lasă împărtăşit, Se manifestă şi îndumnezeieşte. *Energiile* izvorăsc din dumnezeirea comună celor trei persoane ale Treimii şi prin aceasta sînt unice, indivizibile, permanente şi stabile. Ele sînt ipostaziate, adică există deodată cu Persoanele şi sînt contemplate în mod real, nu simbolic. *Energiile* nu constituie o persoană, nu au ipostasul lor propriu şi nu există independent. *Energiile* sînt contemplate într-un ipostas şi se manifestă printr-o persoană, dar nu sînt ele însele ipostas.

Învăţătura despre *energiile* divine necreate constituie o caracteristică esenţială a Ortodoxiei şi ea stă la

temelia credinței în caracterul personal al lui Dumnezeu, în îndumnezeirea omului și în transfigurarea materiei și creației. Teologia ortodoxă înțelege harul anume ca *energie* și lucrare dumnezeiască, personală și necreată, prin care omul devine «părtaș al firii dumnezeiești» (II Pt. 1, 4). Desigur, distincția dintre esență, ipostas și *energie* nu trebuie să fie exagerată, deoarece Biserica a respins emanaționismul și modalismul. De asemenea, îndrumnezeirea nu trebuie înțeleasă ca absorbție fizică a creaturii în ființa lui Dumnezeu. Palamismul nu este altceva decît o mărturie a confruntării dintre două «teologii» : substanțialismul scolastic și personalismul patristic, concepții care s-au repercutat asupra multor capitole ale dogmaticii, în special asupra soteriologiei și teologiei sacramentale.

«Nici să nu socotești că dumnezeirea și împărăția lui Dumnezeu sunt create. Căci acestea sunt lucrări ale lui Dumnezeu. Nici să nu cobori harul îndumnezeitor la treapta de creatură, ca să nu cobori împreună cu el și pe Cel ce are din fire și procură acest har. Nici să nu arăți ca pe ceva mincinos faptul că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut ca noi. Căci cum ar fi binevoit să Se facă pentru noi ca noi, dacă nu ne-ar fi împărtășit pe Duhul Sfînt, ci o creatură, mai bine zis dacă nu ne-ar fi dat duhul înfierii în schimbul trupului pe care luîndu-l din Fecioară, S-a făcut om? Nici să nu faci locașuri ale făpturilor pe cei ce sînt biserici ale lui Dumnezeu, adică pe sfinți; nici pe tine să nu te faci atît de nefericit, încît nu numai să te abții de la împărtășirea dumnezeiască și îndumnezeitoare, ci să respingi nădejdea în ea. Nici să nu faci pe Dumnezeu atît de neputincios, încît să nu poată dărui sfînta Lui împărtășire făpturilor Lui raționale curățite. Mai bine zis, să nu-L faci pe El lipsit de ființă și de ipostasuri, spunînd că El este în toate privințele una și aceeași cu lucrările Lui, care prin ele sînt neființiale și neipostatice, adică nici esențe, nici ipostasuri. Nici să nu faci împărtășibilă esența lui Dumnezeu, cea mai presus de esență și de nume și în sine neîmpărtășibilă și nemanifestată, numind esență tot ce e necreat... Și crede în același Dumnezeu, împărțit și neîmpărțit, unit în împărțire și distinct în unire, neieșit din Sine în ieșiri și pururea mișcîndu-Se în nemișcare, împărțindu-Se neîmpărțit și împărtășindu-Se întreg după chipul razei solare». (*Sf. Grigore Palama*, Despre împărtășirea dumnezeiască, 27, în *Filoc. rom.*, vol. 7, *p. 408—409).*

Bibliografie: Sf. Ioan Damaschin, *Credința Ortodoxă*, III, XV, trad. cit., p. 127—133; Sf. Grigorie Palama, *Despre Sfînta Lumină*, în Filoc. rom., vol. 7, p. 262—374; Jean Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Editions du Seuil, Paris, 1959; Idem, *Humanisme nominaliste et mystique chrétienne à Byzance au XIV-e siècle*, în «Nouvelle Revue Théologique», 89 (1957), p. 905—914; Basile Krivochéine, *«Essence créée» et «essence divine» dans la théologie spirituelle de St. Syméon le Nouveau Théologien*, în «Messager de l'exarchat du patriarche russe», nr. 75—76, 1971, p. 151—170; Idem, *Simplicity of the Divine Nature and the Distinctions in God, according to St. Gregory of Nyssa*, în «St. Vladimir's Theological Quarterly» (SVTQ), 21 (1977), nr. 3, p. 76—104; Edmund Hussey, *The Persons — Energy Structure in the Theology of St. Gregory Palamas*, în SVTQ, 18 (1974), 1, p. 22—43; Georges Barrois, *Palamism Revisited*, în SVTQ, 19 (1975), nr. 4, p. 211—23; Christos Yannaras, *The Distinction between Essence and Energies and its Importance for Theology*, în SVTQ, 19 (1975), 4, p. 232—245; D. Stăniloae, *Natură și har în teologia bizantină*, în «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 3, p. 392—439.

ENIPOSTAZIERE [gr. enhypostasis, enhypostaton — preluarea firii umane în ipostasul Logosului] : una din cele mai importante clarificări pe care Leonțiu de Bizanț († 542) o aduce hristologiei calcedoniene, pentru a evita confuzia dintre «unirea după *ipostas*» și «unirea după natură». Pentru a înțelege modul de unire a lui Dumnezeu cu omul, scriitorul bizantin arată că, deși în natura creată nu viețuiește o fire fără un purtător *(ipostas)* al ei, adică ea este în mod normal totdeauna individualizată, Dumnezeu-Tatăl a hotărît ca Dumnezeu-Fiul să preia în *ipostasul* Său firea nepersonificată, neindividualizată a *omului*. Leonțiu afirmă că «dacă dumnezeirea și umanitatea, cînd sînt unite în esența lor, nu ar păstra, chiar în unire, proprietatea naturală a fiecăreia, atunci ele ar fi amestecate *împreună* și ele nu ar mai rămîne nici dumnezeire, nici *umanitate*». În unirea *ipostatică*, firea omenească nu mai are un centru sau subiect omenesc ființial autonom, aceasta nu din cauză că este definitiv *an-ipostaziată* (lipsită de centru sau subiect), ci pentru că este *en-ipostaziată*, adică centrată în persoana Cuvîntului, asumată în subiectul Acestuia, fără să fie absorbită. (v. HRISTOLOGIE, UNIRE IPOSTATICĂ). Față de nestorianism și monofizism, care susțineau că nu există fire fără *ipostas*, Leonțiu arată că *ipostasul* divin există prin el însuși și el indică distincția, nu diferența. În acest sens, *ipostasul* poate fi constituit din mai multe naturi individuale. *Hypostasis* înseamnă subiectul, persoana : *«enhypostaton»* înseamnă natura umană care există în lăuntrul *ipostasului*, care a fost asumată de Logosul preexistent, la întrupare.

B i b l i o g r a f i e : J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, ed. cit., p. 61—68 ; Ion Caraza, *Doctrina hristologică a lui Leonțiu de Bizanț*, «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 5—6, p. 321—333 ; Ilie Frăcea, *Leonțiu al Bizanțului, Treizeci de capete împotriva lui Sever de Antiohia*, în «Altarul Banatului», I (1990), nr. 9—10, p. 49—66.

EPECTAZĂ [gr. epektasis — întindere, urcuș] : învățătură dezvoltată de Grigorie de Nyssa (în «Viața lui Moise», sau «Tratat de desăvîrșire în virtute»), potrivit căreia sufletul, fiind atras de Dumnezeu, este într-o continuă mișcare ascendentă către treptele superioare ale plenitudinii *harului*. Urcușul acesta («anabasis») este elanul către Dumnezeu pe care, după Dionisie Areopagitul, erosul divin îl imprimă ca un element dinamic în ființa omului. El presupune o continuă eliberare de patimi («katharsis»), o creștere spirituală spre vîrsta lui Hristos (Ef. 4, 13). Simbolul epectazei este Moise, care «nu se oprește deloc în urcușul său, nici nu-și fixează limite la mișcarea sa către înălțimi, ci, odată ce a pus piciorul *pe scară, el nu încetează de a urca* treptele acesteia și continuă mereu să se ridice, deoarece orice treaptă pe care o urcă dă totdeauna, înaintînd, spre una superioară» (Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, Theoria II, 227, trad. cit., p. 263).

Epectaza înseamnă progres în virtute și acțiune, deoarece creștinul nu trebuie să renunțe niciodată la ceea ce a dobîndit, ci trebuie să continue ceea ce a început : «Duceți pînă la capăt fapta» (II Cor. 8, 11). În spiritul tradiției răsăritene, urmarea lui Hristos este concomitentă cu dezvăluirea lui Hristos, cu manifestarea Lui de la forma chenotică la forma taborică, prin îm-

părtășirea cu Duhul Sfînt. Tocmai de aceea, creștinul este stimulat, în acest urcuș în desăvîrșire, să tindă în sus: «Rîvniți harismele mai mari» (I Cor. 12, 31). Stingerea elanului către Dumnezeu înseamnă în același timp o reducere a energiilor persoanei umane. Mobilul acestei aspirații către Dumnezeu este iubirea, iubirea fizică fiind o parabolă a iubirii divine: «Fericit este cel ce are față de Dumnezeu un dor asemănător celui pe care-l are îndrăgostitul față de iubita lui» (Ioan Scărarul, *Scara* XXX, 5, în Filoc. rom., vol. 9, p. 425).

«Așa precum corpurile ce tind în jos, dacă pornesc la vale, chiar dacă nimeni nu le mai împinge după prima mișcare, se avîntă prin ele însele într-o mișcare și mai repezită în jos, atîta vreme cît rămîn cu chipul înclinat și supus acestei porniri, neaflîndu-se nimic care, prin împotrivire, să oprească pornirea lor, tot așa, dar dimpotrivă, sufletul eliberat de împătimirea sa pămîntească se avîntă ușor și repede în mișcarea către cele de sus, ridicîndu-se de la cele de jos, spre înălțime. Și neilind nimic care să-i oprească de sus pornirea (pentru că firea binelui este atrăgătoare pentru cele ce privesc spre el), sufletul se ridică mereu mai sus de la sine, întinzîndu-se împreună cu dorința după cele cerești spre cele dinainte, cum zice Apostolul (Filip., 3, 14), continuînd zborul spre ceea ce e mai sus. Căci, dorind ca prin cele ajunse să nu piardă înălțimea văzută mai sus, e purtat neîncetat de pornirea spre cele de sus, reînnoind mereu prin cele dobîndite tăria zborului. Fiindcă lucrarea prin virtute își hrănește puterea prin osteneală, neslobozindu-și tăria prin lucrare, ci sporind-o.

Pentru aceasta zice că și marele Moise, urcînd mereu, nu se oprește niciodată din urcuș nici nu-și pune vreun hotar sie-și în mișcarea spre înălțime, ci, odată ce a pus piciorul pe scara care se sprijină de Dumnezeu, cum spune Iacov, pășește pururea spre treapta de deasupra și nu încetează niciodată să se înalțe, prin aceea că mereu descoperă ceva deasupra treptei atinse în urcușul spre înălțime...

Dar ridicat prin astfel de înălțări, arde încă de dorință și e flămînd de și mai mult. Și însetează încă de cele cu care se adăpa pururea cît putea. Și, ca și cînd nu s-ar fi împărtășit încă, se roagă să dobîndească, cerînd lui Dumnezeu să i Se arate, nu cît poate să vadă, ci cît este Acela» (Grigorie de Nyssa, Viața lui Moise, *trad. rom.*, p. 90—21).

Bibliografie: Grégoire de Nysse, *La vie de Moïse*, introducere, text critic și traducere de Jean Daniélou, ed. 3-a, Les Editions du Cerf, Paris, 1968 (Coll. «Sources Chrétiennes»), Theoria II, p. 257—283; Everett Ferguson, *God's Infinity and Man's Mutability: Perpetual Progress According to Gregory of Nyssa*, în «Greek Orthodox Theological Review», 1—2 (1974), p. 59—78; Nicolae Fer, *Cunoașterea lui Dumnezeu și ideea de epecteză la sfîntul Grigorie de Nyssa*, în «Ortodoxia, XXIII (1971), nr. 1, p. 82—96.

EPICLEZĂ [gr. epiklesis, lat. invocatio = invocare în vederea sfințirii]: punctul culminant al canonului euharistic (v. ANAFORA), prin care comunitatea se adresează, în forma unei rugăciuni sacerdotale, lui Dumnezeu-Tatăl, să trimită Duhul Sfînt pentru prefacerea darurilor în Trupul lui Hristos cel preaslăvit și pentru sfințirea credincioșilor. În liturghia ortodoxă, consacrarea darurilor se face prin rugăciunea de invocare a Duhului Sfînt, care urmează imediat cuvintelor de instituire a Euharistiei. *Epicleza* nu poate înlocui nici anamneza (v. ANAMNEZĂ), nici rugăciunea de mulțumire și nici nu poate fi înlo-

cuită cu acestea. *Epicleza* apare deja la sfîrșitul sec. II, avînd forme variate. E amintită de Irineu, după care consacrarea ofrandelor se produce prin cuvintele invocării; de sfîntul Iustin, care vorbește de cuvintele «rugăciunii»; de Origen; de Grigorie de Nyssa (cca 331—395), care îi găsește originea biblică în textul din I Timotei 4, 4—5: «Tot ceea ce Dumnezeu a creat este bun și nimic nu este de lepădat dacă se ia cu mulțumire; pentru că totul se sfințește prin cuvîntul lui Dumnezeu și prin rugăciune». Chiril de Ierusalim precizează că invocarea se adresează Sfîntului Duh. Vasile cel Mare (în *Despre Duhul Sfînt*, XXVII, 65, trad. cit., p. 481) așază rugăciunea *epiclezei* printre elementele liturgice care s-au transmis prin tradiția tainică nescrisă. Nicolae Cabasila menționează ca fiind complementare «rugăciunea de consacrare» și cuvintele de instituire (*Explicarea dumnezeieștii liturghii*, XXIX, 7—22, trad. S. Salaville, p. 185—191). În canonul euharistic egiptean al lui Serapion, există o cerere înainte de cuvintele de instituire și una după anamneză, adresate Cuvîntului invocat să vină peste elemente.

Părinții apuseni vorbesc de necesitatea acțiunii directe a Duhului Sfînt în consacrarea euharistică. Pentru sfîntul Ambrozie, *epicleza* e «rugăciunea sacră»; pentru Augustin, «rugăciunea mistică», iar pentru Ieronim, «rugăciunea solemnă». În canonul euharistic roman există rugăciuni de consacrare, înainte și după cuvintele de instituire, dar acestea sînt adresate Tatălui, fără menționarea Duhului Sfînt. Locul și necesitatea *epiclezei* în liturghia euharistică sînt puse în legătură cu doctrina despre Treime, în chip special cu iconomia persoanelor Sfintei Treimi. După Grigorie Taumaturgul, orice lucrare sfințitoare pornește din Tatăl, trece prin Fiul, se realizează în Duhul. Catolicii insistă asupra puterii consacratoare a cuvintelor de instituire, pe temeiul unei hristologii care pornește de la principiul supunerii Duhului față de Fiul. Al 2-lea Conciliu de la Vatican a acceptat o rugăciune de invocare, care însă e rînduită înainte de cuvintele de instituire, tocmai pentru a evita ideea că Fiul este «supus» Duhului.

În Răsărit, Ioan Hrisostom acordă o importanță excepțională cuvintelor de instituire (*Despre preoție* VI, 4, trad. cit., p. 140). Nu numai Tatăl este invocat pentru a manifesta prin Duhul Sfînt pe Hristos cel preaslăvit, ci Hristos însuși trimite Duhul Său asupra darurilor și asupra comunității. Euharistia este Taina care realizează această dublă epifanie: prezența reală a lui Hristos cel înviat și prezența reală a Duhului Sfînt. «Cu adevărat, dăruirea și venirea Sfîntului Duh de la Tatăl la credincioși are loc în Hristos Iisus și în sfîntul Lui nume» (Calist și Ignatie Xanthopol, *Capete* 12, în Filoc. rom., vol. 8, p. 30). În plus s-ar putea spune că, întrucît acțiunea îndumnezeitoare este proprie Duhului Sfînt, *epicleza* ține de natura jertfei, căci ofranda se sfințește prin Duhul Sfînt (Romani 15, 16; Numeri 11, 9). După Epistola către Evrei (9, 14), Duhul ia locul focului, un element indispensabil, împreună cu sîngele, în sacrificiul din Vechiul Testament (în I Regi 18, 25—39 — Ilie invocă focul care consumă holocaustul). Sfîntul Ioan Hrisostom afirmă că preotul nu aduce focul, ci Duhul Sfînt, Care preface darurile (pîine și vin) în sursă de viață divină.

Prin extensiune, noţiunea de *epicleză* arată orice acţiune liturgică sau sacramentală a Duhului Sfînt care precede manifestarea lui Hristos cel preaslăvit.

Epicleza, cu conţinutul: «Încă aducem Ţie această jertfă duhovnicească şi fără de sînge, şi Te chemăm, Te rugăm şi cu umilinţă la Tine cădem: trimite Duhul Tău cel Sfînt peste noi şi peste aceste daruri ce sînt puse înainte...», este precedată în Liturghierul românesc (după textele slavone din sec. XVI) de troparul ceasului al 3-lea: «Doamne, Cel ce în ceasul al treilea ai trimis pe Preasfîntul Tău Duh apostolilor Tăi, pe Acela, Bunule, nu-L lua de la noi, ci ni-L înnoieşte nouă».

«Cum că Dumnezeu ascultă rugile noastre, că El trimite Duhul Său cel Sfînt acelora care-L cer şi că nimic nu e cu neputinţă la cei ce I se roagă cu credinţă, a spus-o El Însuşi şi nimic nu ne poate face să credem că făgăduinţa Lui n-ar fi adevărată. Dar că aşa ceva ar dobîndi şi cei care recită nişte cuvinte dumnezeieşti, nu e spus nicăieri. Cum că sfintele Taine, adică atît sfînta Euharistie cît şi celelalte pe care le-am pomenit, se săvîrşesc într-adevăr prin rugăciune, ne-au lăsat-o prin tradiţie sfinţii părinţi care au învăţat de la sfinţii apostoli şi de la urmaşii lor; printre mulţi alţii, (au spus-o) şi Vasile cel Mare şi Ioan cel cu Gura-de-Aur, marii dascăli ai Bisericii. Iar pe cei ce se împotrivesc acestora, nu trebuie să-i învrednicească de nici un răspuns acela care ţin să fie drept-credincioşi.

Dar că ar fi de ajuns cuvintele Mîntuitorului, rostite în formă de istorisire, pentru sfinţirea darurilor, n-a spus-o nici unul dintre apostoli sau dintre învăţătorii Bisericii. Că aceste cuvinte, rostite o singură dată de Domnul, sînt necurmat active, ca şi cuvintele creaţiunii, numai pentru că au fost rostite de Dînsul, o spune şi sfîntul Ioan Gură-de-Aur; dar că ele ar avea aceeaşi putere şi acum, cînd sînt rostite de preot — cum susţin Latinii — nu o aflăm de nicăieri. Căci nici cuvintele creaţiunii nu-şi fac efectul fiindcă ar fi rostite de un om oarecare, ori de cîte ori ar fi, ci pentru că au fost rostite odată de Dumnezeu Însuşi» (N. Cabasila, Tîlcuirea dumnezeieştii liturghii, XXIX, *trad. rom.*, *p.* 76—77).

B i b l i o g r a f i e: Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, p. 240—258; Alexander Schmemann, *For the Life of the World. Sacraments and Orthodoxy*, St. Vladimir's Seminary Press, 1973, p. 23—46; N. Cabasila, *Tîlcuirea dumnezeieştii liturghii*, cap. XXIX, trad. rom, cit., p. 76—77.

EPIFANIE [gr. epiphaneia = apariţie, arătare]: manifestarea lui Dumnezeu, mai ales prin întruparea Fiului şi prin revelarea Sfintei Treimi cu ocazia botezului lui Iisus Hristos, în Iordan, de către Ioan. Pînă în secolul al IV-lea, sărbătoarea Epifaniei se referea la mai multe evenimente din istoria mîntuirii: naşterea după trup a Fiului lui Dumnezeu, închinarea magilor şi păstorilor, Botezul în Iordan şi cea dintîi minune la nunta din Cana. Toate acestea se sărbătoreau împreună la 6 ianuarie (data solstiţiului de iarnă în calendarul de atunci), aşa cum se practică şi azi în Bisericile coptă şi armeană. În secolul al IV-lea, după mutarea solstiţiului la 25 decembrie (cînd se sărbătorea «sol invictus» — denumire dată împăratului roman), Biserica Romei a fixat sărbătoarea Naşterii Domnului la 25 decembrie, pentru *Epifanie* păstrînd data ei veche, adică la 6 ianuarie. Practica romană a fost preluată în Răsărit: către 380 Grigorie Teologul o introduce la Constantinopol, iar Ioan Hrisos-

tom, în aceeaşi perioadă, o aplică în Biserica Antiohiei.

Biserica apuseană serbează adorarea magilor sau «sărbătoarea regilor», împreună cu Botezul, la 6 ianuarie, pentru a arăta că Iisus Hristos are firea Sa dumnezeiască de la zămislirea şi naşterea Sa, respingind astfel erezia care susţinea că Iisus a fost «adoptat» de Tatăl şi a devenit receptacolul dumnezeirii cu ocazia pogorîrii Duhului asupra Sa, la Botezul în Iordan. In Biserica Răsăriteană, sărbătoarea Botezului Domnului, cu prilejul căreia «închinarea Treimii s-a arătat», este însoţită de binecuvîntarea apelor (aghiazma mare), care în Apus se face în noaptea Paştilor.

Rugăciunea de sfinţire a apelor, un text de o mare valoare dogmatică, alcătuită de patriarhul Sofronie al Ierusalimului (sec. VII), vorbeşte nu numai de dimensiunea universală a Întrupării, ci şi de Botezul lui Iisus, ca act de regenerare cosmică. Manifestarea Sfintei Treimi la Botezul Domnului umple întreg universul de lumină, pămîntul primind germenele noii creaţii prin prin «sfinţirea firii apelor».

«Astăzi, Cel nefăcut, prin bună voia Sa, a fost atins cu mîna de către făptura Sa. Astăzi, Proorocul şi Înaintemergătorul se apropie de Stăpînul, dar cu frică stă înaintea Lui, văzînd pogorîrea lui Dumnezeu la noi. Astăzi, apele Iordanului se prefac în vindecări, prin venirea Domnului. Astăzi, toată făptura se adapă cu curgeri tainice. Astăzi, păcatele oamenilor se curăţesc în apele Iordanului. Astăzi, raiul s-a deschis oamenilor şi Soarele dreptăţii ne luminează nouă. Astăzi, apa cea amară, care era în vremea lui Moise, se preface în dulceaţă poporului, cu venirea Domnului. Astăzi, ne-am uşurat de plînsul cel vechi şi ca un Izrail nou ne-am mîntuit. Astăzi, ne-am izbăvit de întuneric şi cu lumina cunoştinţei de Dumnezeu ne luminăm. Astăzi, întunericul lumii se risipeşte cu arătarea Dumnezeului nostru. Astăzi, se luminează cu făclii de sus toată făptura. Astăzi, înşelăciunea se surpă şi cale de mîntuire ne lucrează nouă venirea Stăpînului. Astăzi, cele de sus cu cele de jos împreună-prăznuiesc, şi cele de jos cu cele de sus împreună-vorbesc. Astăzi, obştea cea sfinţită şi mult vestită a ortodocşilor se bucură. Astăzi, Stăpînul merge la Botez, ca să ridice firea omenească la înălţime. Astăzi, Cel neplecat Se pleacă robului Său, ca să ne elibereze pe noi din robie. Astăzi, împărăţia cerurilor am dobîndit, că împărăţia Domnului nu are sfîrşit. Astăzi, pămîntul şi marea s-au împărtăşit de bucuria lumii şi lumea de veselie s-a umplut» (Molitfelnic, ed. 2-a, 1971, p. 503—504).

EPISCOP [gr. episkopos, lat. episcopus — supraveghetor, păstor, cîrmuitor] : slujitorul din treapta superioară a ierarhiei bisericeşti, ales şi trimis prin hirotonie de către cel puţin doi sau trei episcopi, (v. HIROTONIE) să exercite rolul de arhiereu al adunării euharistice, de învăţător al Evangheliei şi de coordonator al slujirilor şi harismelor intr-o Biserică locală (eparhie). Slujirea *episcopală* este centrală şi indispensabilă Bisericii, încît fără *episcop* Biserica locală nu poate fi recunoscută. «Acolo unde se vede *episcopul*, acolo să fie şi poporul credincios» (Sf. Ignatie, *Către Smirneni*, VIII, 2), în sensul că *episcopul* este un semn vizibil că Biserica există într-un anumit loc. «Didahia» (XV, 1—2) compară rolul *episcopului* cu slujirea profeţilor.

În Noul Testament, titlul de *episcop* se întîlneşte de cinci ori (I Pt. 2, 25 : Iisus Hristos este numit «păstorul şi episcopul» ; Fapte 20, 28 ; Fil. 1, 1 ; I Tim. 3, 2 ; Tit 1,

7). În terminologia din epoca apostolică, aceleiași funcții i se dădeau mai multe denumiri, deși slujirile instituite se deosebeau între ele. Unul din cele mai frecvente schimburi s-a făcut între termenii prezbiter și *episcop*. Astfel, în mai multe locuri (Fil. 1, 1 ; I Tim. 3, 2 ; Tit 1, 7), *episcop* nu pare să indice prima treaptă a ierarhiei bisericești. În două locuri tipice, termenii *episcop* și prezbiter se aplică aceleiași trepte, adică preotului : Fapte 20, 17 și 28 și Tit 1, 5 — în care se dă porunca de a hirotoni prezbiteri ; și Tit 1, 7 — care cuprinde însușirile celui ce intră în funcția de *episcop*. În aceste cazuri, cei doi termeni denotă aceeași treaptă, termenii putîndu-se schimba între ei. Prezbiterii-preoți sînt numiți și *episcopi*, cînd se accentua slujirea lor de supraveghetori, de cîrmuitori ai comunităților. Aceasta nu înseamnă însă că n-au existat și *episcopi* ca slujire instituită, de sine-stătătoare, dar titlul acesta de *episcop* nu s-a dat tuturor prezbiterilor, ci numai celor care aveau o poziție unică, de cîrmuitori bisericești, și aveau o hirotonie specială.

Timotei și Tit sînt un fel de reprezentanți succesori ai Apostolului Pavel. Deși ei lucrează într-o Biserică anumită, Timotei în Efes și Tit în Creta, ei răspund de mai multe comunități, nefiind legați anume de vreuna (Tit 1, 5). Timotei este hirotonit *episcop* de Pavel (I Tim. 4, 14) și are puterea să judece pe prezbiteri (I Tim. 3, 19). Tit primește însărcinarea de a hirotoni preoți în fiecare cetate (Tit 1, 3), în calitatea lui de *episcop* al comunității din Creta. În felul acesta se stabilește o succesiune între apostoli și cei dintîi conducători ai comunităților creștine, ca «succesori» ai apostolilor. În starea de organizare a Bisericii primare, *episcopii* sînt sub supravegherea apostolilor, iar mai tîrziu, sub a reprezentanților acestora. Autoritatea pastorală în comunitate o deține *episcopul* instituit de apostol.

În primele zile ale creștinismului, fiecare comunitate era condusă de un grup de preoți, despre existența căruia avem mărturii atît în Ierusalim (Fapte 9, 30 ; 11, 18 ; 15, 2), cît și afară (Fapte 14, 23 ; 20, 17 ; Tit 1, 5). Totuși dacă într-o cetate erau mai mulți preoți (presbiteri), responsabilitatea principală revenea unui prezbiter-*episcop*. De fapt, în rîndul preoților se face o distincție. De pildă, apostolul Pavel vorbește de «prezbiteri vrednici dregători» (I Tim. 5, 17, cei care merită dublă considerație) ; de prezbiteri care păstoresc (Fapte 20, 17 și 28) ; «proistamenos», adică cel care cîrmuiește (Rom. 12, 8) : «cine cîrmuiește, să cîrmuiască cu rîvnă» (cf. I Tes. 5, 12) ; de poimen — păstor (Ef. 4, 11 : «unii sînt păstori») ; de «igoumenos», conducător, întîistătător («aduceți-vă aminte de mai marii voștri» — igoumenoi — Evr. 13, 7 ; cf. 5, 17, 24).

Acești conducători ai comunităților locale, unde existau mai mulți prezbiteri, s-au transformat cu timpul din «preoți care păstoresc» (I Pt. 5, 1—2) în *episcopi*. Deci este de admis părerea că în rîndul preoților din fiecare Biserică numai unul era *episcop*, cu funcții speciale, deși putea fi numit cu ambele denumiri. În orice caz, la începutul secolului al II-lea găsim un *episcop* în fiecare Biserică locală, în calitate de conducător principal al ei. Această dezvoltare nu s-ar explica dacă la început toți prezbiterii erau *episcopi*. Deci nu toți prezbiterii

aveau funcţia de *episcop* (v. IERARHIE).

Lucrul acesta se explică şi dacă se ţine seama de faptul că, la săvîrşirea cultului euharistic, un slujitor bisericesc trebuia să prezideze şi să pronunţe rugăciunea de mulţumire şi binecuvîntare, potrivit cu ritualul de la instituirea Cinei din urmă. În lipsa apostolului, cel care conducea acest cult era unul din *episcopi*, funcţie la care era admis printr-o hirotonie specială. Dar tocmai această funcţie de conducător al liturghiei a înzestrat pe *episcop* cu o preeminenţă faţă de ceilalţi slujitori care îl înconjurau. Este cazul lui Iacov.

În ce sens *episcopatul* este o slujire reprezentativă şi indispensabilă Bisericii locale, pentru continuitatea ei apostolică şi pentru autenticitatea mărturiei sale ?

Cu toate că succesiunea apostolică se păstrează prin *episcopat*, totuşi ea face o distincţie de natură între apostolat şi *episcopat*. Această succesiune nu trebuie să fie înţeleasă în mod individualist şi în sens linear, ca o linie istorică de continuitate de la apostol la *episcop* în comunităţile întemeiate de apostoli, sau de la *episcop* la *episcop*, în comunităţile de mai tîrziu. Apostolii au hirotonit pe cei dintîi *episcopi* (Clement Rom., *Epistola I către Cor.*; Ignatie, *Epistola către Tralieni*, II, 1 — III, 2), dar ei n-au fost numiţi *episcopi* şi n-au exercitat această responsabilitate, deoarece au avut propria lor autoritate şi misiune (Mt. 10, 1—8 ; Mc. 3, 15). În plus, ei n-au «delegat» puterea lor, ci au recunoscut în persoana *episcopului*, în actul hirotoniei, o harismă specială pentru acea Biserică locală.

Biserica va începe existenţa ei istorică la Cincizecime, ca adunare a cercului apostolic — care include, în afară de «Cei doisprezece», pe Fecioara Maria şi pe alţi ucenici. În orice Biserică locală se reproduce cercul de la Cincizecime, adică apostolii şi discipolii în jurul lui Hristos cel înviat (v. BISERICĂ). De acum încolo, Biserica nu se poate recunoaşte fără reprezentanţii şi succesorii apostolilor, desemnaţi chiar de aceştia. Mai tîrziu, Biserica locală desemnează ca *episcop* pe unul din preoţii ei. Iar întrucît Biserica locală nu poate să-şi hirotonească singură *episcopul* ei, ea a invitat *episcopii* eparhiilor vecine să invoce harul preoţiei şi să confirme pe *episcopul* lor. Pe de o parte, *episcopul* e legat de comunitate, este ales cu participarea preoţilor şi laicilor din eparhie, este legat de o Biserică locală concretă, îşi exercită funcţia în lăuntrul diocezei sale. Pe de altă parte, deoarece odată cu hirotonirea *episcopului* îşi face apariţia o Biserică locală (eparhia), el se află în comuniune cu *episcopatul* Bisericii universale. Cercul *episcopilor* care săvîrşesc hirotonia *episcopului* reprezintă colegiul apostolic, deoarece la hirotonia *episcopului* se comemorează sărbătoarea Cincizecimii.

Potrivit descrierii lui Ignatie de Antiohia, colegiul prezbiterial reprezintă colegiul apostolic (*Epistola către Tralieni* III, 1). În orice caz *episcopul* are continuitate apostolică nu ca individ, ci împreună cu cercul preoţilor. Sau, mai bine zis, succesiunea apostolică se păstrează în comuniunea *episcopului* cu toate treptele ierarhice şi cu comunitatea.

Astfel, Biserica întreagă exprimă continuitatea apostolică. Aceasta se vede mai ales în modul în care se exercită autoritatea învăţătoare în Biserică (v. AUTORITATE). Biserica se află în continuitate apostolică-

lică prin *episcopul* ei, dar numai cînd această continuitate este verificată de doctrina de credință apostolică. *Episcopul* are datoria de a învăța (Canonul LVIII apostolic, canonul CXIX al Sinod. din Laodiceea). El supraveghează corectitudinea credinței apostolice și exprimarea ei autentică. Totuși «harisma veritatis» a *episcopului* nu este o posesiune individualistă, ci se practică în comuniune cu întreaga Biserică (Efes. 4, 4). În fond infailibilitatea este un dar al Bisericii în general, și nu aparține nici unui *episcop* solitar, nici unei singure Biserici. Ea este o speranță a poporului lui Dumnezeu și se fondează pe fidelitatea lui Dumnezeu față de Biserica Sa și pe asistența permanentă a Duhului Sfînt (In 15, 26). (v. INFAILIBILITATE).

«Urmați pe episcop, *precum Iisus Hristos a urmat Tatălui Său, și pe preoți, ca pe apostoli; cît privește pe diaconi, cinstiți-i ca pe Legea lui Dumnezeu. Nimeni să nu facă ceva în afară de* episcop, *din cele ce se referă la Biserică. Numai Euharistia ca e se face sub conducerea* episcopului *sau a aceluia pe care îl va însărcina el să fie socotită ca adevărată. Acolo unde apare* episcopul, *acolo să fie comunitatea, după cum acolo unde este Hristosul Iisus, aco o este Biserica sobornicească. Nu este îngăduit ca în afară de* episcop *să se boteze sau să se facă agape, însă tot ce aprobă el este plăcut lui Dumnezeu» (Sf. Ignatie,* Epistola către Smirneni, *VIII, 1—2, trad. cit., p. 139—141).*

Bibliografie: Sf. Ignatie al Antiohiei, *Scrisori către Efeseni*, IV, 1—2; *Către Magnezieni*, IV, 1 — VI, 2; *Către Tralieni*, II, 1—III, 2; *Către Smirneni* VIII, 1 — IX, 1, în trad. și ed. cit., p. 61—62, 83—85, 97, 139—141; Clement Romanul, *Epistola I-a către Corinteni*, 40—48, în trad. cit., 44—48; Hippolyte de Rome, *La Tradition Apostolique*, 2—4 (coll. Sources Chrétiennes), trad. de B. Botte, Editions du Cerf, 1946, p. 41—51; Dositei, *Mărturisirea de credință*, Decretul X, în trad. și ed. cit., p. 491—495; D. T. Strotmann, *L'évêque dans la tradition orientale*, în vol. «L'épiscopat et l'Eglise universelle» (coll. Unam Sanctam), Les Editions du Cerf, Paris, 1964, p. 309—326.

EREZII [gr. și lat. haeresis = opțiune, erezie]: concepții particulare fie despre Sfînta Treime, fie despre dumnezeirea lui Iisus Hristos, sau despre firea Sa omenească, sau despre raportul dintre cele două firi în ipostasul Său dumnezeiesc, acestea din urmă fiind cunoscute sub denumirea de *erezii* hristologice. Se cunosc și *erezii* pnevmatologice, întîlnite în teologie și sub denumirea de subordinațianism pnevmatologic, sau de pnevmatomahie (pnevmatomahi — cei ce nu recunoșteau deoființimea și egalitatea în rang, cu celelalte două Persoane, a Sfîntului Duh). În doctrinele creștinismului occidental se pot identifica urme din *ereziile* vechi; în doctrina «Filioque» se simte o lipsă de echilibru în calificarea teologică a Celor Trei Persoane divine, lăsîndu-se impresia unui minus de importanță a Persoanei sfințitoare prin excelență, a Mîngîietorului. Dar istoria dogmelor cunoaște o mare varietate de *erezii hristologice*, cel mai adesea privind minimalizarea umanității lui Hristos, sau negarea unei firi umane autentice în persoana Sa. Vom aminti aici numai *ereziile* hristologice care au făcut obiectul condamnării celor dintîi sinoade ecumenice. Principiul formulat de Grigorie de Nazianz, pe care s-au întemeiat critica și respingerea acestor concepții, a fost de natură soteriologică: ceea ce nu a fost asumat în persoana Fiului lui Dum-

nezeu nu poate fi restaurat. Ceea ce s-a unit cu Dumnezeu în Hristos, aceea a fost mîntuit. De aici, rigorismul dogmatic al sinoadelor față de *erezii*. De altfel, tradiția canonică face o deosebire între «erezie», «schismă» și «adunări ilegale» :

«Între «erezii» au numit grupările celor care s-au lepădat și s-au înstrăinat cu totul de credință; «schisme» erau formațiile celor care s-au îndepărtat pentru anumite motive de ordin administrativ, bisericesc sau din pricina unor probleme care s-ar fi putut rezolva dacă ar fi existat o înțelegere reciprocă, iar «adunări ilegale» sînt partidele formate de preoți sau de episcopi nesupuși, precum și de mireni nedisciplinați. De pildă, dacă un cleric oarecare a fost judecat pentru o abatere și înlăturat din slujbă pentru că nu se mai supunea canoanelor, ci cerea pentru el întîietatea și funcția respectivă, iar împreună cu el au plecat și alții, părăsind Biserica cea universală, aici avem o adunare ilegală. Schisma, în schimb, este o neînțelegere cu cei din Biserică pe tema pocăinței. Între eretici amintim pe manihei, pe valentinieni, pe marcioniți, precum și pepuzienii înșiși; la aceștia neînțelegerea se leagă direct de credința în Dumnezeu» (Vasile cel Mare, Epistola 188, *II, trad. rom., 374).*

Aftartodochetism sau *aftardochetism* [gr. aphthartos = nestricăcios ; dokesis = asemănare]. Erezie susținută de Iulian de Halicarnas (sec. VI), după care trupul lui Hristos născut din Fecioara Maria a fost trupul Noului Adam, fără păcat, incoruptibil (aphthartos). Umanitatea lui Hristos este nu numai fără păcat, dar nici nu poartă urmările păcatului lui Adam, adică slăbiciunile și afectele ei naturale. Sever de Antiohia acuză pe Iulian și pe discipolii săi extremiști de *dochetism*, ceea ce ar însemna că Logosul nu Și-a asumat o umanitate reală, în starea ei căzută, cu toate urmările păcatului, inclusiv coruptibilitatea. Dar în ce constă coruptibilitatea firii umane ? Este naturală, sau e o consecință a păcatului ? Iulian neagă că omul e stricăcios prin fire, deci natura lui Hristos este nestricăcioasă.

Împotriva acestei doctrine, sfîntul Ioan Damaschin va arăta că în Hristos nu se poate nega realitatea umană a suferinței. El a fost liber de păcat, dar Și-a însușit în mod voluntar starea căzută a omului, pentru a-l elibera definitiv. În discuțiile ulterioare s-a precizat că păcatul este o boală, stricăciune (phtora) care a afectat întreaga umanitate. Nu numai greșeala și vina lui Adam, care sînt personale, se transmit, ci și consecințele lor. O consecință a separării între om și Dumnezeu, după păcatul lui Adam, este moartea naturală, care se moștenește din generație în generație. Fiecare are natura coruptă prin moștenirea greșelii lui Adam, dar e responsabil de libertatea sa. După păcat — adică starea de separare de Dumnezeu și de supunere sub consecințele ei — omul are un mod de existență (tropos) afectat de moarte, mod care e în opoziție cu natura și vocația sa (logos). În acest sens, jertfa nu este o justificare sau un schimb, ci o scoatere a firii noastre din starea de stricăciune și mortalitate.

Arianism. Învățătura lui *Arie* (cca 256—cca 336), preot în Alexandria, discipol al lui Lucian de Antiohia, acesta din școala lui Origen (185—254), care, invocînd anumite texte biblice (Pilde 8, 22 ; In 14, 28 ; 17, 3), susține că ființa lui Dumnezeu este unică și incomunicabilă, și trage concluzia că Fiul nu are o natură identică cu Tatăl. Se-

parînd firea Tatălui de cea a Fiului, *Arie* face o diferență între «născut» și «creat», de unde inferioritatea Fiului. Fiul e Dumnezeu nu în mod adevărat, prin naștere, ci este creat, de aceea El are un început. *Arie* a formulat erezia sa spunînd : «A fost un timp cînd Fiul nu era», adică Tatăl a existat înainte de, și fără, Fiul. Fiul nu este de aceeași natură cu Tatăl, dar se deosebește de celelalte creaturi. El e cea dintîi dintre creaturi, înțelepciunea creată sau «chipul» lui Dumnezeu, instrumentul prin care Tatăl a creat celelalte creaturi.

Deși a fost apărat de Eusebiu, episcop de Nicomidia, *Arie* a fost vehement criticat de episcopii Alexandru și Atanasie de Alexandria. Sinodul I ecumenic formulează răspunsul ortodox împotriva ereziei *ariene* sub diverse expresii : «Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toți vecii», «născut, iar nu făcut», «cel ce este de o ființă cu Tatăl». Esența Fiului este identică (v. HOMOOUSIOS) cu a Tatălui, iar nașterea Sa din Tatăl este din veci, ceea ce înseamnă că Tatăl n-a existat vreodată fără Fiul. Discipolii lui *Arie* s-au separat în două grupuri : unul care susținea că nimic nu e comun între Tatăl și Fiul (eunomieni) ; altul care accepta că Fiul are o esență asemănătoare cu cea a Tatălui (homeeni). Disputa *ariană* nu se sfîrșește cu Sinodul I Ecumenic (325), deoarece *arianismul* este adoptat de către urmașii împăratului Constantin, Constant (353—362) și Valens (364—378), care persecută pe partizanii Crezului de la Niceea. Pentru unii părinți ai Bisericii, erezia lui *Arie* ar fi o urmă tîrzie a politeismului păgîn care, reducînd divinitatea la o categorie fizică, adora creatura. Pentru patriarhul Fotie, *arianismul* ar fi o tentativă de a introduce elenismul în teologie, la care Biserica a rezistat. Combătînd un pretins modalism, pe care episcopul Alexandru l-ar fi exprimat într-o omilie (ținută în 318) despre unitate în Treime, *Arie* recurge la subordinaționism hristologic, poate cea mai gravă erezie pe care o cunoaște istoria Bisericii.

Nestorianism. Doctrină susținută de patriarhul *Nestorie* al Constantinopolului (cca. 380—cca. 440), discipol al lui Teodor de Mopsuestia, care atribuie lui Hristos două persoane : una divină, Logosul sau Cuvîntul, și una umană, Iisus. Natura umană este distinctă și independentă ; de aceea în Hristos există două subiecte. El a fost condamnat de Sinodul ecumenic din Efes (431) pentru că refuza Fecioarei Maria titlul de «Născătoare de Dumnezeu» sau «Maica lui Dumnezeu». Un fel de dualitate în Hristos profesa și Teodor de Mopsuestia († 428), care, spre deosebire de școala din Antiohia, care profesa hristologia de «tip Hristos», insistă asupra ființei umane concrete a lui Iisus și asupra independenței acesteia. Pentru *Nestorie*, firea umană a fost nu numai completă și independentă, compusă din trup și suflet și voință (Evangheliile vorbesc de «creșterea în cunoaștere», de dezvoltarea capacității de a discerne binele și răul, de lupta cu ispitele), ci a avut și eu-ul ei genuin, care se păstrează împreună cu persoana Cuvîntului. Unirea n-ar fi decît o simplă asociere sau cooperare a celor două persoane, corespunzătoare celor două firi. Încercînd să soluționeze logic prezența lui Iisus din Nazaret în chipul Său omenesc, *Nestorie* ajunge să formuleze ideea unei a treia persoane, «persoana unirii», care le leagă pe

celelalte două și este Cel care propovăduiește, face minuni, mănîncă alături de apostoli și ucenici. O consecință tot eretică a *nestorianismului* este faptul că nu mai recunoaște în Fecioara Maria pe «Maica Domnului», care pentru această concepție este «Născătoare de Hristos», și nu «Născătoare de Dumnezeu», cum o afirmă Biserica. *Nestorianismul* va fi aspru criticat de Chiril al Alexandriei, care învață că în Iisus subiectul este Cuvîntul. Este adevărat că Sinodul de la Calcedon (451) primește în comuniune pe Teodoret de Cir și Iba de Edesa, prietenii lui *Nestorie*, ceea ce a determinat pe monofiziți să nu înțeleagă legătura dintre Efes și Calcedon. Totuși, Sinodul din 553 condamnă cele «Trei capitole»: monofizismul lui Teodor de Mopsuestia, scrierile în care Teodoret de Cir și Iba de Edesa atacă anatematismele lui Chiril de Alexandria contra lui *Nestorie*.

Monofizism [gr. mono-physis — o singură fire]. Erezie predicată de Eutihie (378—cca 454), călugăr din Constantinopol, discipol al patriarhului Chiril de Alexandria, învățînd că Hristos nu are decît o singură fire (mono-physis), cea divină, întrucît trupul omenesc l-a luat în mod aparent. Eutihie refuză distincția între «hypostasis» (ipostas, persoană) și «physis» (natură, fire), spunînd că dacă Hristos e o persoană, El nu poate avea două naturi. *Monofizismul* era încurajat de formularea lui Chiril de Alexandria, care a pus în circulație și a apărat cu îndîrjire formula: «unică este natura *(physis)* Cuvîntului dumnezeiesc întrupat». În fața acestei confuzii de termeni, sinodul de la Calcedon (451) vorbește clar de realitatea integrală a Fiului, Care are o singură persoană în două naturi. Cele două firi, dumnezeiască și omenească, își păstrează integritatea lor, dar ele sînt unite fără confuzie, nici separare, într-un singur ipostas. Calcedonul respinge în același timp *monofizismul*, afirmînd că în Hristos există două firi, dar și nestorianismul, care susținea că El este în două persoane. Hristologia de la Calcedon se bazează tot pe un argument soteriologic: numai dacă Cuvîntul Și-a asumat autentic în ipostasul Său firea omenească integrală, este posibilă îndumnezeirea omului.

Una din formele sub care a circulat după Calcedon erezia lui Eutihie este *monofizismul* «severian» sau moderat, propus ca o formulă de reconciliere între calcedonieni și necalcedonieni de către Sever, patriarh de Antiohia (512—538). Într-adevăr, Sever condamnă pe Eutihie, în schimb respinge Calcedonul deoarece acesta ar fi reabilitat nestorianismul, care fusese respins de Sinodul din Efes (431). Pentru el, adevărata doctrină hristologică ar fi exprimată în formula lui Chiril de Alexandria: «o singură fire a lui Dumnezeu-Logosul întrupat».

Apolinarianism. Erezie care poartă numele celui ce a susținut-o, *Apolinarie*, episcop de Laodiceea († cca 390). Acesta neagă prezența unui suflet uman în Hristos. Prieten al sfîntului Atanasie și apărător al doctrinei de la Niceea, *Apolinarie* afirma că Hristos este radical deosebit de noi (Fil. 2, 7—8), făcîndu-Se întru «asemănarea» oamenilor (Fil. 2, 7). Deoarece trupul omenesc nu poate exista prin el însuși, are nevoie de un principiu animator. În om, acest rol îl joacă sufletul, dar în cazul lui Hristos,

sufletul e înlocuit de Logosul divin. Logosul e principiul de viață atît al fizicului cît și al psihicului. Trupul lui Iisus e viu prin Cuvîntul dumnezeiesc, nu prin suflet rațional uman. Astfel, Hristos nu a avut suflet rațional sau minte și voință. *Biserica nu a acceptat* această învățătură, deoarece concluzia ei e radicală: nu numai că Hristos ar fi avut în această situație o umanitate anormală, dar El nu ar mai fi om real. Or, în întruparea Sa, Hristos Și-a asumat firea umană în integritatea ei, inclusiv sufletul rațional și voința. Însușirile firii umane n-au fost distruse, ci răscumpărate și afirmate tocmai pentru că au fost unite cu Cuvîntul. Hristologia *apolinaristă*, prin concluzia ei că Hristos nu are o fire umană deplină, revenea la arianism.

«Sabelianismul e *un fel de iudaism care a început să se furișeze în învățătura evanghelică sub haina creștină. În realitate cel care afirmă că Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt sînt o singură ființă în mai multe persoane, dar care nu admite pentru cele trei persoane decît un singur ipostas, ce altceva face decît să nege existența din veci a Fiului Cel Unul-Născut? El mai neagă totodată și venirea Lui ca Mîntuitor între oameni, la fel și coborîrea Lui la iad, precum și învierea și judecata pe care o va face la sfîrșit. Sabelios mai neagă totodată și orice lucrări personale ale Duhului Sfînt... Într-adevăr, după cum atunci cînd zice «Pavel și Silvan și Timotei» (I Tes. 1, 1) sînt pomenite trei nume, dar toate trei sînt legate unul de altul prin silaba «și», tot așa și cel ce a vorbit despre «numele Tatălui și al Fiului și al Sfîntului Duh», deși a pomenit trei nume, le-a legat laolaltă printr-o conjuncție pentru a arăta că sub fiecare nume se ascunde ceva particular, designat de un nume, pentru că numele sînt cele care designează lucrurile. Că persoanele au în ele însele o existență proprie și deplină nu tăgăduiesc nici măcar cei ce au cea mai puțină minte. Tatăl, Fiul și Duhul Sfînt au una și aceeași natură și o singură divinitate, dar numiri diferite, care ne duc cu gîndul la idei precise și complete. Căci nu-i stă în putere rațiunii să aducă adorația cuvenită Tatălui și Fiului și Duhului Sfînt dacă ea nu contemplă, fără să le confunde, însușirile fiecăreia dintre persoane»* (*Vasile cel Mare*, Epistola 210, IV, trad. rom., p. 431—2).

Gnosticism (v. art. GNOSTICISM).

Bibliografie: M. Șesan și I. Rămureanu, *Istoria bisericească universală*, vol. I, cap. *Erezii și schisme*, p. 227—289; Henry Chadwick, *The Early Church*, Penguin Books, ed. 1977, p. 133—151; 192—212; John Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, St. Vladimir's Seminary Press, 1975; Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, *From the Apostolic Age to Chalcedon* (451), Sheed and Ward, New York, 1965: apolinarianism, p. 220—223; nestorianism, p. 496—505; J. S. Romanides, *Highlights in the Debate over Theodor of Mopsuestia's Christology for a Fresh Approach*, în «Greek Orthodox Theological Review», vol. 2, 2, 1959—1960, p. 140—185; C. Moeller, *Le Chalcédonisme et le Néo-Chalcédonisme en Orient, de 451 à la fin du VI-e siècle*, în Grillmeier-Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, vol. I, Würzburg, 1951, p. 637—720; R. C. Chesnut, *Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug*, Clarendon Press, Oxford, 1976.

ESHATOLOGIE [gr. eschaton-eschata = ultim, final]: învățătura despre realitățile ultime legate de sfîrșitul *(telos)* istoriei mîntuirii, adică despre realizarea deplină a Împărăției lui Dumnezeu sau viața veacului ce va să vină, ca încoronare a

operei răscumpărătoare a lui Hristos-Împăratul, Care se manifestă la sfîrșitul istoriei, plin de slavă, să judece viii și morții (Ef. 1, 20—23 ; I Tes. 5, 1—11). *Eshatologia* nu trebuie confundată cu «sfîrșitul lumii» și nici nu trebuie limitată la descrierea evenimentelor care însoțesc a doua venire a lui Hristos (v. PAROUSIA) : învierea morților, judecata, raiul și iadul. *Eshatologia* se referă la o nouă ordine de existență, la o stare ultimă de transfigurare, dincolo de istorie, stare care este obiectul rugăciunii și speranței creștine : «Vină împărăția Ta» (Mt. 6, 10), dar care este deja prezentă aici și acum, și care confruntă istoria actuală : «Împărăția lui Dumnezeu este în mijlocul vostru» (Lc. 17, 21).

Deși se întîmplă la «sfîrșitul» istoriei, Împărăția *eshatologică* nu este rezultatul unui proces istoric. «Transformată, lumea începe din nou avînd ca scop nu sfîrșitul, ci eternitatea. De la Întruparea Fiului, lumea este locul manifestării împărăției lui Dumnezeu și al transfigurării materiei și omului, iar de la Cincizecime, Duhul introduce și menține împărăția în istorie, schimbînd istoricitatea lineară, cronologică, în prezență *eshatologică*, veșnică. În acest sens, istoria nu este numai trecut, «anamnesis», ci și avans, anticipare și pregustare reală a veșniciei. Sau, mai bine zis, istoria și *eshatologia* formează o unică realitate în iconomia mîntuirii care nu se confundă cu timpul acesta. În rugăciunea euharistică, a doua venire a lui Hristos este invocată ca parte din istoria mîntuirii : «Aducîndu-ne aminte, așadar, de această poruncă mîntuitoare și de toate cele ce s-au făcut pentru noi : de cruce, de groapă, de învierea cea de-a treia zi, de înălțarea la ceruri, de șederea cea de-a dreapta și de cea de a doua și mărita iarăși-venire». Ca adunare liturgică, Biserica însăși este poporul lui Dumnezeu în stare de pelerinaj, în mișcare spre împărăția lui Dumnezeu : «Căci nu avem aici cetate stătătoare, ci o căutăm pe aceea ce va să fie» (Evr. 13, 14).

Apostolul Pavel (I Cor. 15, 53—58 ; II Cor. 5, 15—17) face o comparație între forma istorică a creației și a omului și forma lor *eshatologică*. Potrivit Apocalipsei (cap. 5 și 6), această lume transfigurată este rezultatul biruinței Mielului, care este numit «ultimul (eschatos) Adam» (I Cor. 15, 45) și «cel dintîi și cel de pe urmă». (Apoc. 1, 27). De altfel, «noul» este numele lui Hristos împăratul. «Prin biruința Sa (nikos), moartea a fost înghițită, Iisus Hristos devenind Domnul (Kirios) nostru» (I Cor. 15, 57). Distrugerea Satanei și a puterilor adverse lui Dumnezeu — Fiul Omului S-a arătat tocmai «ca să strice lucrurile diavolului» (I In 3, 8), pe care în cele din urmă îl va desființa cu «arătarea venirii Sale» (II Tes. 2, 8) —, dispariția răului din istorie, încetarea suferinței Bisericii pe pămînt, toate acestea sînt semne apocaliptice care premerg a doua Venire a lui Iisus. Totuși, făgăduințele *eshatologice*, adică instaurarea împărăției lui Hristos, Care șade de-a dreapta Tatălui pe tronul autorității divine (Mt. 25, 31) și Care Se manifestă în plenitudinea slavei Sale pentru a conduce universul spre destinul său veșnic (Evr. 12, 2), sînt în contradicție cu amenințările și prezicerile pe care le vehiculează sectele apocaliptice. Este adevărat că de-a lungul istoriei s-au făcut diferite calcule referitoare la a doua Venire. (După Irineu și Ipolit, istoria lumii va dura

6000 de ani și se va încheia cu al șaptelea mileniu sub împărăția lui Hristos — Ps. 89, 4 ; Evr. 4, 4). Biserica însă, deși a admis Apocalipsa în canonul biblic, totuși a respins interpretarea acesteia ca bază pentru calcule cronologice despre veacul *eshatologic*. «Parousia» va fi o mare surpriză, căci «de ziua și de ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl» (Mt. 24, 36). Creștinii trăiesc cu nădejdea vie și fermă în mîntuirea viitoare (I Pt. 1, 3—4). Toți cei care rămîn fideli lui Hristos nădăjduiesc că vor participa la făgăduințele Împărăției, ca regi și preoți (Apoc. 5, 10). Iar speranța *eshatologică* presupune o căutare intensă și voluntară a bunurilor făgăduite (Mt. 6, 33), o răscumpărare activă a timpului istoric (Mt. 24, 45), nu o «așteptare înfricoșată a judecății» (Evr. 10, 27).

«Astfel, veacurile vieții în trup, în care trăim acum (căci Scriptura cunoaște și veacuri temporale, după cuvîntul : «Și a ostenit în veac și va trăi pînă la sfîrșit»), sînt veacurile stării active, iar cele viitoare, care urmează după cele de aici, sînt veacurile duhului, ale prefacerii în starea pătimitoare. Așadar aici găsindu-ne în stare de activitate, vom ajunge odată la sfîrșitul veacurilor, luînd sfîrșit puterea și lucrarea noastră prin care activăm, iar în veacurile ce vor veni, pătimind prefacerea îndumnezeirii prin har, nu vom fi în activitate, ci în pasivitate, și de aceea nu vom ajunge niciodată la sfîrșitul îndumnezeirii noastre. Căci «pătimirea» de atunci va fi mai presus de fire și nu va fi nici o rațiune care să hotărnicească îndumnezeirea la nesfîrșit a celor ce o pătimesc. Atunci vom lăsa să se odihnească, deodată cu cele mărginite prin fire, și puterile noastre, dobîndind aceea ce nu poate dobîndi nicidecum puterea cea după fire, deoarece firea nu are puterea de a cuprinde ceea ce este mai presus de fire. Căci nimic din ceea ce este făcut nu este prin fire făcător de îndumnezeire, odată ce nici nu poate cuprinde pe Dumnezeu. Pentru că numai harului dumnezeiesc îi este propriu să hărăzească ființelor create îndumnezeirea pe măsura lor și numai el strălumineează firea cu lumina cea mai presus de fire și o ridică deasupra hotarelor ei prin covîrșirea slavei» (*Sf. Maxim Mărturisitorul*, Răspunsuri către Talasie, 22, în *Filoc. rom., vol. III, p. 71—73*).

Bibliografie: Sf. Ioan Damaschin, *Credința ortodoxă*, IV, 26—27, trad. cit., p. 207—212 ; D. Stăniloae, *Teologia dogmatică*, vol. III, p. 351—377 ; N. Maxim, *Eshatologie și taine în viața Bisericii*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», nr. 3—4, 1973, p. 220—225 ; Gheorghe Drăgulin, *Revelație în eshatologie*, în «Studii Teologice», XI (1959), p. 46—56.

EUHARISTIE [gr. euharistia = mulțumire, recunoștință] : Taina instituită de Însuși Iisus Hristos, prin rugăciune de mulțumire și gestul de binecuvîntare a pîinii și paharului (Lc. 22, 19—20), la ultima Sa cină cu apostolii, în care Biserica actualizează în mod sacramental opera Sa răscumpărătoare, concentrată în jertfa și învierea Sa (I Cor. 11, 23—26 ; Mt. 26, 26 ; Lc. 22, 17—19). Biserica și *Euharistia* sînt două realități inseparabile, deoarece alianța Noului Testament din care se naște noul popor al lui Dumnezeu este pecetluită cu sîngele lui Iisus Hristos (Mt. 26, 26—28 ; Mc. 14, 31). Pentru teologia răsăriteană *Euharistia* nu este o simplă acțiune sacramentală, ci centrul de convergență al întregii vieți bisericești.

Ca termen tehnic, *Euharistia* apare pentru prima oară în scrierile lui Ignatie al Antiohiei : «Pur-

taţi de grijă să vă adunaţi cît mai des pentru a aduce lui Dumnezeu mulţumire *(euharistia)* şi mărire» (Către Efeseni XIII, 1). Tot el o numeşte «pîinea care este leacul nemuririi», antidotul morţii, pentru a trăi în Iisus Hristos pentru totdeauna (Către Efeseni XX, 2). Scrierile post-apostolice subliniază în mod deosebit efectul eclezial al *Euharistiei*. Altarul pe care se aduce *Euharistia* este însuşi izvorul unităţii Bisericii : «Nimeni să nu se risipească ; dacă cineva nu se află în lăuntrul altarului, el se va lipsi de «pîinea lui Dumnezeu» (Ibidem VI, 2). Dinamica *Euharistiei* pune în mişcare procesul de adunare şi de convergenţă a tuturor în Împărăţia lui Dumnezeu : «După cum această pîine frîntă, odinioară răspîndită pe cîmpuri, a fost strînsă împreună şi a devenit o pîine, tot aşa Biserica Ta să fie adunată la un loc de la marginile pămîntului în împărăţia Ta» (Didahia, 9). Pentru Chiril al Ierusalimului, *Euharistia* este «cupa mîntuirii», pîinea «supra-fiinţială» prin care devenim părtaşi ai firii dumnezeieşti (Cateheza mistagogică, IV, 1—9), pentru Vasile cel Mare, «merinde pentru drumul veşniciei» (Epistola 243, 111), iar pentru Nicolae Cabasila, ea este desăvîrşirea vieţii în Hristos, «Taina ultimă», prin care sîntem părtaşi la «trupul Împăratului» (Viaţa in Hristos IV, 1—3). Liturghia euharistică este o recapitulare a iconomiei divine : «că am avut pomenirea morţii Tale, văzut-am chipul Învierii Tale, umplutu-ne-am de viaţa Ta cea nesfîrşită, îndulcitu-ne-am de hrana Ta cea neîmpuţinată» (Liturghia sfîntului Vasile).

Euharistia reactualizează jertfa unică a Noului Legămînt, adusă odată pentru totdeauna de Marele-Arhiereu, Iisus Hristos, Care nu a cruţat viaţa Sa, ci S-a dat preţ de răscumpărare pentru noi (Evr. 8, 6 ; 9, 24—25 ; Col. 1, 4). De aceea, «ori de cîte ori mîncaţi pîinea aceasta şi beţi paharul acesta, vestiţi moartea Domnului, pînă va veni El» (I Cor. 11, 28). Iar Jertfa Sa nu este un act de imolare, decît ca act de iubire şi de mijlocire, de trecere de la moarte la viaţă (Evr. 10, 10). Hristos, «Paştile cele mari şi Preasfinţite», S-a dat de bună voie, nu a fost trimis la moarte : «Ca un miel nevinovat spre junghiere S-a adus şi ca o oaie, fără de glas împotriva celor ce-o tund, aşa nu Şi-a deschis gura Sa». Jertfa Sa are nu numai un aspect restaurator, de răscumpărare, ci reprezintă trecerea de la moarte la viaţă, «de la nefiinţă la fiinţă» (Sfîntul Ioan Hrisostom). «Hristos nu numai că a murit pentru noi, ba mai mult, El a şi înviat, stă la dreapta lui Dumnezeu şi mijloceşte pentru noi» (Rom. 8, 34). De altfel, *Euharistia* nu se celebrează în ziua instituirii ei, înainte de răstignire, ci în ziua Învierii, ca retrăire a Paştelui Noului Testament.

Elementele materiale ale *Euharistiei*, pîinea şi vinul, sînt transformate în trupul şi sîngele lui Hristos, purtătoare de viaţă veşnică (Ioan 6, 55), prin rugăciunea la consacrare a Bisericii. Pentru ucenicii care mergeau la Emaus, întîlnirea cu Hristos cel înviat are loc în «frîngerea pîinii» : «Şi cînd a stat împreună cu ei la masă, luînd El pîinea, a binecuvîntat şi, frîngînd, le-a dat lor» (Lc. 24, 30). *Euharistia* este «pîinea noastră cea spre fiinţă», substanţa pentru înnoirea fiinţei, hrana vieţii veşnice (In 5, 54). Mana este prefigurarea cinei euharistice, «pîinea lui Dumnezeu care se pogoară din cer şi dă

viaţă lumii» (In 6, 33, 49—51, 58). Hristos Se împărtăşeşte în *Euharistie* în şi prin puterea Duhului Sfînt, în toată realitatea Sa personală, ca «mîncare a credincioşilor». În *Euharistie* creştinii se împărtăşesc cu «sîngele care se varsă», de aceea ei devin «concorporali şi consanguini» cu El. *Euharistia* este un dar «ca merinde pe calea vieţii veşnice», de aceea se păstrează şi după Liturghie.

De la Cincizecime, s-a făcut o legătură organică între *Euharistie* şi trupul lui Hristos — Biserica (Fapte 2, 42 ; I Cor. 10, 17), nu numai în sensul că *Euharistia* este hrana şi băutura necesară pentru existenţa Bisericii, ci şi în sensul că *Euharistia* e un punct de întîlnire a unei comunităţi liturgice dintr-un loc, cu Biserica universală, cu «ceata sfinţilor», cu «toată lumea». Creştinii, pentru că aduc o singură mulţumire, frîng o singură pîine şi beau dintr-o singură cupă, constituie o singură Biserică (I Cor. 10, 16—17).

Adunarea euharistică aduce jertfă de laudă şi fără de sînge pentru Biserica nevăzută (Fecioara Maria, drepţii Vechiului Testament, Apostolii şi sfinţii Noului Testament), ca act de mulţumire, şi pentru Biserica văzută, ca act de cerere. Dar Hristos însuşi celebrează *Euharistia* ca «Cel ce aduce şi Cel ce Se aduce, Cel ce primeşte şi Cel ce Se împărtăşeşte». Această legătură între preoţia lui Hristos şi jertfa euharistică se observă în organizarea liturghiei. Episcopul sau preotul pronunţă cuvintele de instituire a Cinei «in persona Christi», fiind gura prin care Hristos binecuvintează ; el rosteşte epicleza în numele Bisericii, «in persona ecclesiae», fiind rugăciunea de consacrare a întregii comunităţi : «Să vină Duhul Tău cel Sfînt peste noi şi peste darurile acestea ce sînt puse înainte». Cuvintele pronunţate de Iisus la ultima Cină îşi păstrează puterea lor creatoare numai în legătură cu rugăciunea de invocare a Duhului Sfînt (v. ANAMNEZĂ şi EPICLEZĂ).

Caracterul sobornicesc al *Euharistiei* este pus în evidenţă de vechea tradiţie de a săvîrşi o singură liturghie euharistică sub un singur episcop în fiecare loc.

După Ioan Damaschin, *Euharistia* este arvuna vieţii viitoare (traducînd epiousion cu «care va să vină»), deoarece Trupul lui Hristos este plin de Duhul dătător de viaţă (Învăţătura ortodoxă, cartea IV, 13, p. 175). Duminica, icoana veacului viitor, Biserica trăieşte în anticiparea Împărăţiei tocmai prin trupul euharistic îndumnezeit, simbolul materiei şi umanităţii transfigurate. Comparată cu realitatea care se va descoperi în ziua eshatologică, realitate care acum este acoperită şi ascunsă sub forma vinului şi a pîinii, *Euharistia* este o prefigurare (antitip) a lui Hristos plin de slavă. De aceea, adunarea liturgică, după împărtăşirea cu Sfintele Taine, se roagă : «Dă-ne nouă să ne împărtăşim cu Tine, mai cu adevărat, în ziua cea neînserată a împărăţiei Tale». Atunci va fi descoperită sfinţilor «mîncarea» despre care vorbeşte Iisus : «Eu am de mîncat o mîncare pe care voi nu o cunoaşteţi» (In 4, 32).

Există un raport particular între *Euharistie* şi Botez («şi îndată a ieşit din ea (coastă) sînge şi apă» — In 19, 34 ; I In 5, 6—8), Mirungere (Ps. 104, 15) şi Hirotonie (Didahia, cap. 14—15). De asemenea, o corelaţie directă între Tainele de iniţiere (Ps. 104, 15), care după tradiţia răsăriteană se săvîrşe c im-

preună în cadrul liturghiei, și unitatea Bisericii (v. BOTEZ și LITURGHIE). Există un raport esențial între cuminecarea cu Tainele Sfinte, mărturisirea păcatelor și împăcarea cu aproapele: «Cînd vă adunați în duminica Domnului, frîngeți pîinea și mulțumiți, după ce mai întîi v-ați mărturisit păcatele voastre, ca jertfa voastră să fie curată... Tot cel care e certat cu aproapele său să nu vină împreună cu voi pînă nu se împacă, pentru ca să nu se pîngărească jertfa voastră... Că aceasta este ceea ce s-a zis de Domnul: «În orice loc și timp să-Mi aduceți jertfă curată; că împărat mare sînt, zice Domnul, și numele Meu este minunat între neamuri» (Maleahi 1, 11—14).

(*Învățătură a celor 12 Apostoli*, XIV, 1—5 (Col. Scrierile Părinților Apostolici), Editura Institutului Biblic, București, 1980, p. 31).

«Mai întîi, această Taină nimeni altul nu poate să o săvîrșească, în orice nevoie s-ar afla, fără numai dacă este preot legiuit. Apoi, el trebuie să se îngrijească să fie un altar acolo unde va sluji, sau un antimis, fără de care în nici un chip nu poate fi adusă jertfa cea fără de sînge. În al treilea rînd, trebuie să poarte de grijă să se găsească materia care se cuvine, adică pîine de grîu dospită, cît se va putea de curată, și vin, fără amestec cu vreo altă băutură și curat în sine. Iar la proscomidie se varsă și apă, ca să se împlinească Scriptura, care spune că: *Unul dintre ostași cu sulița a împuns coasta Lui și îndată a ieșit sînge și apă* (Ioan 19, 34). În al patrulea rînd, în timpul cînd sfințește darul, preotul să aibă această încredințare că însăși ființa pîinii și ființa vinului se prefac în *ființa adevăratului trup și sînge* ale lui Hristos, prin lucrarea Sfîntului Duh, a Cărui chemare o săvîrșește în acea vreme, ca să desăvîrșească această Taină, rugîndu-se și grăind: Pogoară Duhul Tău cel Sfînt asupra noastră și asupra acestor daruri care sînt puse înainte și fă din pîinea aceasta trup al Hristosului Tău, iar în acest potir, cinstitul sînge al Hristosului Tău, refăcîndu-le prin Duhul Tău cel Sfînt. Căci, după cuvintele acestea, prefacerea se petrece îndată și schimbă pîinea în adevăratul trup al lui Hristos și vinul, în adevăratul sînge, păstrîndu-și doar chipul în care se înfățișează, și aceasta potrivit cu iconomia dumnezeiască. Mai întîi, ca să nu vedem trupul lui Hristos, ci să credem că este, pentru cuvintele pe care le-a rostit: *Acesta este trupul Meu și acesta este sîngele Meu*, crezînd mai degrabă în cuvintele și puterea Lui, decît în înseși simțurile noastre, care fapt aduce fericire credinței: *Fericiți cei ce n-au văzut și au crezut* (Ioan 20, 29)» (Mărturisirea de credință (1642) Partea I-a, întrebare CVII, (trad. A. Elian), EIB, București 1981, p. 96).

B i b l i o g r a f i e: Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice*, IV—V, trad. cit., p. 67—80; Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*, IV, 1—17, în trad. cit., p. 113—142; Frank Gavin, *Some Aspects of Contemporary Greek Ortodox Thought*, cap. Euharistie, p. 324—353; Boris Bobrinskoy, *Liturgie et ecclésiologie trinitaire de St. Basile*, în vol. Eucharistie d'Orient et d'Occident, II, Cerf, Paris. 197—240; N. Afanassieff, *L'assemblée eucharistique unique dans l'Eglise ancienne*, în «Kleronomia» 6, 1 (1974), p. 1—36; Theodor Stylianopoulos, *Holy Eucharist and Priesthood in the New Testament*, în «The Greek Theological Review», vol. 23 (1978), nr. 2, p. 113—130; Anca Manolache,

Dumnezeiască Euharistie, «Glasul Bisericii», nr. 7—9/1979; Valer Bel, *Biserică și Euharistie*, «Studii teologice» nr. 3—4/ 1982, p. 230—242.

EUSEBIUS (c. 263—c. 339): născut în Palestina, persecutat și închis pentru credință. Este consacrat episcop în Cezareea Palestinei în 313—314. Mare admirator al imperiului de Bizanț, devine prietenul și cronicarul împăratului Constantin, a cărui convertire o descrie. Adept al lui Origen, se amestecă în disputa ariană, acceptă condamnarea lui Atanasie la sinodul din Tyr (335).

Eusebius scrie *Demonstrația evanghelică*, *Pregătirea evanghelică*, *Cronici* (apologia creștinismului) și *Istoria bisericească*, operă de mare erudiție care redă istoria creștinismului de la început pînă la triumful lui Constantin în 324. Eusebius scrie cea mai completă istorie bisericească apărută pînă la el (Hegesippus și Julius Africanus), care devine o sursă de inspirație pentru perioadele următoare. De la el au rămas informații prețioase despre episcopii și didascalii din timpul apostolic, despre erezii, martiri, persecuțiile împotriva creștinilor. El transmite detalii despre canonul Scripturii, păstrează lungi extrase din operele scriitorilor postapostolici.

Bibliografie: Hans von Campenhausen, *Les Pères grecs*, Editions de l'Orante, Paris 1963, p. 81—95; Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. 3, EIB, București, 1988, p. 482—518.

EVANGHELIE [gr. evanghelion, lat. evangelium]: în Noul Testament, prin *evanghelie* se înțelege: «vestea cea bună» sau revelația lui Dumnezeu în persoana și lucrarea mîntuitoare a lui Iisus Hristos, mesajul sau conținutul acestei descoperiri cuprins în predica și învățătura lui Iisus (Mc. 13, 10; 14, 9; Rom. 2, 16), precum și propovăduirea acestui mesaj (Fil. 4, 3). «*Evanghelia* lui Hristos» este «putere a lui Dumnezeu spre mîntuirea a tot celui care crede, iudeului întîi și elinului» (Rom. 1, 16; cf. Ef. 1, 13; I Cor. 15, 1—2). *Evanghelia* este însuși Iisus Hristos, centrul și desăvîrșirea istoriei mîntuirii: «Evanghelia are ceva deosebit: venirea Mîntuitorului, a Domnului nostru Iisus Hristos, patimile Lui și Invierea. Profeții cei iubiți L-au vestit. *Evanghelia*, însă, este desăvîrșirea nemuririi» (Sf. Ignatie, *Către Filadelfieni*, IX, 2). Ea reprezintă vestea fericită a păcii și iubirii aduse de Dumnezeu pe pămînt, destinată tuturor, umanității întregi, de pretutindeni și din toate timpurile. Este un apel care include pe toți fără nici o discriminare: «fie greci, fie barbari, bărbați, femei sau copii, toți deopotrivă, săraci și bogați, instruiți și neinstruiți, fără a exclude poporul sclavilor» (Eusebiu de Cezareea, *Pregătirea Evanghelică*, cartea I, 1, 6, trad. cit., p. 101).

La începutul Bisericii, prin *evanghelie* s-a înțeles întreaga tradiție orală a predicii lui Iisus Hristos. Cu timpul, termenul a desemnat forma fixă și definită a acestei tradiții orale, adică colecția cărților Noului Testament. Aceasta devine normativă pentru învățătura Bisericii: «Rugăciunile voastre, milosteniile voastre și toate faptele voastre așa să le faceți, cum este scris în *evanghelia* Domnului nostru» (*Învățătură a celor 12 Apostoli*, XV, 4).

Dar *Evanghelie* mai înseamnă și cartea în care s-a transcris mărturia apostolică despre viața, învățătura și slujirea lui Hristos: «Începutul *Evangheliei* lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu» (Mc. 1, 1). Toți

«evangheliştii», adică autorii celor patru *evanghelii*, s-au folosit de forma originală a *Evangheliei* — tradiţia orală — căreia Biserica i-a dat o formă definitivă înainte de sfîrşitul secolului I, pe care aceştia au transcris-o fără pretenţia de a fi inspirată şi fără intenţia expresă ca scrierile lor să devină Sfîntă Scriptură a Noului Testament. Cu toate acestea, autorii Noului Testament nu au transcris mărturiile Tradiţiei primare orale în mod empiric, ca simple reproduceri ale acesteia. *Evangheliştii* nu sînt simpli colectori de tradiţii, fără o contribuţie personală la interpretarea materialului care circula. Ei au un rol important nu numai în ce priveşte aşezarea materialului după un plan care are în centru pe Iisus Hristos, pentru scopuri misionare şi catehetice, ci şi în ce priveşte interpretarea teologică pe care fiecare scriitor biblic o dă tradiţiei ce îi stă la dispoziţie.

Există patru texte *evanghelice* paralele, păstrate în limba greacă, fiecare cuprinzînd *Evanghelia* în întregime, dar fiecare prezentînd-o într-un mod propriu autorului.

În *Evanghelia* sa, Iisus Se descoperă ca «învăţător», ca singurul care cunoaşte misterul lui Dumnezeu şi care a făcut cunoscut oamenilor acest mister (In 17, 3, 8). De fapt, cea dintîi şi cea mai puternică impresie pe care a făcut-o Iisus a fost aceea de învăţător — rabi (Mt. 19, 16 ; 23, 8 ; Lc. 9, 49 ; In 1, 49). El însuşi consideră că misiunea Sa principală constă în predicarea *Evangheliei* mîntuirii ; «căci pentru aceasta am venit» (Mc. 1, 38) şi că de aceea se cuvine să fie numit «învăţător» : «Nici învăţători să nu vă numiţi, că învăţătorul vostru este unul : Hristos» (Mt. 23, 10). Ca orice rabi iudeu, Iisus Îşi alege un grup de 12 apostoli pe care îi pregăteşte în jurul Său, îi investeşte cu puterea iertării păcatelor (Mt. 18, 18) şi îi trimite la propovăduire (Mc. 3, 14—19), pentru a fi «martorii» Săi «pînă la marginea pămîntului» (Fapte 1, 8).

Iisus Hristos a fost un mare predicator şi învăţător (cf. Mt. 10, 24—25 ; 23, 8—10 ; 26, 18). El vorbeşte în sinagogi, angajează discuţii în contradictoriu cu cărturarii Legii, care nu L-au acceptat, foloseşte metode rabinice de exegeză a Scripturii. Dar spre deosebire de «rabi» din Vechiul Testament, Iisus nu numai că predică în mod public, pe străzi, în case particulare (Mc. 2, 2), în aer liber, pe cîmp, pe vîrful colinelor, pe ţărmul lacurilor, lîngă Marea Galileii, ci învăţătura Sa vine din plinătatea lui Dumnezeu, pe care o vesteşte ca «trimis de Dumnezeu» (In 3, 34). El nu predică învăţături omeneşti ca fariseii (Mt. 7, 7—13), ci «vestea cea bună», *Evanghelia* împărăţiei (Mt. 4, 23), cuvîntul lui Dumnezeu. El este «profetul» (In 4, 19) al cărui mesaj are o putere dumnezeiască de transformare a sufletelor deoarece «Cuvintele pe care vi le-am spus sînt duh şi sînt viaţă» (In 6, 63). Prin cuvîntul Său plin de adevăr şi iubire divină (Mc. 1, 22), în care credincioşii găsesc răspuns la problemele vieţii lor spirituale, Iisus cheamă la credinţă, la schimbarea totală a existenţei, la un nou mod de viaţă.

EVANGHELII : Partea principală a Noului Testament o formează *Evangheliile*, în număr de patru. Cuvîntul *evanghelie*, la început, nu se referea la o carte, ci la tot mesajul relevat de Iisus şi predicat de Apostoli. Există patru «evanghelii» păstrate în limba greacă, fiecare

cuprinzînd *evanghelia* în întregimea ei (Marcu 1, 1), dar fiecare avînd un autor (evanghelist) diferit, un scop diferit și un stil particular. Cele trei *evanghelii* scrise de Matei, Marcu și Luca au locuri comune care pot fi prezentate paralel, de aceea se numesc sinoptice.

Evanghelia după Matei (numit Levi al lui Alfeu — Marcu 2, 14; Luca 5, 27). Matei este de origine evreu și a devenit creștin și apoi apostol din agent de vamă și colector de taxe (Matei 10, 3). El a scris *evanghelia* în limba vorbită atunci de evreii din Palestina, aramaica, pentru creștinii proveniți dintre iudei sau iudeo-creștinii. Așa cum arată vocabularul folosit, *evanghelia* sa provine dintr-o comunitate iudeo-creștină, avînd ca idee principală rolul mesianic al lui Iisus.

Matei cunoaște foarte bine Vechiul Testament din care citează numeroase texte profetice (1, 23; 2, 6, 15, 23 ș.a.) cu intenția de a demonstra că Iisus din Nazaret este Mesia cel făgăduit de Dumnezeu prin profeții lui Israel. Printre altele, el vorbește frecvent de convertire și «împărăția cerurilor» (Matei 4, 17), expresie luată din Vechiul Testament pentru a exprima realitatea prezenței lui Dumnezeu fără a-i aminti numele în mod direct. Către anul 70, *Evanghelia* lui Matei a fost tradusă în greacă și introdusă în canonul Noului Testament.

Evanghelia după Marcu, sau Ioan Marcu, sau Ioan, ucenic din Ierusalim. Cunoscut din Faptele Apostolilor, Marcu însoțește pe Pavel și Barnaba în Antiohia (Fapte 12, 25) și în prima călătorie apostolică dar pe care Pavel îl lasă la Perga pentru a se întoarce la Ierusalim (Fapte 13, 13). Către anul 60, Marcu se găsește la Roma, unde colaborează cu Apostolul Pavel care se află în captivitate (Filim. 1, 24). După moartea lui Pavel, Marcu rămîne la Roma. Potrivit unei afirmații a istoricului Eusebiu, Marcu a scris *Evanghelia* sa în greacă la Roma, după predica Apostolului Petru, care, într-adevăr îl numește «fiul meu» (I Petru 5, 13). Marcu l-a văzut pe Iisus, așa cum reiese din propria-i mărturie (Marcu 14, 51). În orice caz, Marcu era apropiat de cercul Apostolilor și al celor dintîi ucenici, deoarece în casa mamei sale se reunea comunitatea creștină primară din Ierusalim (Fapte 12, 12). În plus, el consemnează amănunte pe care nu le putea reține decît un martor ocular originar, respectiv Apostolul Petru. A scris cea dintîi *evanghelie*, cam la 30 de ani de la înălțarea lui Iisus, pentru convertiți, nu din rîndul iudeilor, care trăiau în afara Palestinei.

Evanghelia după Luca, medic și om de studiu, convertit de la păgînism. *Evanghelia* sa, scrisă în grecește în Grecia sau la Roma, unde Luca s-a dus după Pavel, prizonier între 61 și 63, se adresează unora care aveau cunoștință de Iisus, din afara Palestinei. *Evanghelia* lui Luca este considerată drept cea mai documentată ca informare și cea mai literară ca formă. Luca nu cunoaște pe Iisus. Ca literat și om de studiu, el a cules toate informațiile posibile și a cercetat toate datele care circulau în vremea sa (Luca 1, 1—4), stabilind în mod precis timpul în care a trăit Iisus Hristos (Luca 2, 1—2). Se crede că el a folosit *evanghelia* lui Marcu, precum și *Logia*, o colecție de cuvinte ale lui Iisus Hristos, care circula în acea vreme (de aceea și Pavel știa de Iisus).

Evanghelia după Ioan, fiul lui Zevedeu și fratele lui Iacov (Matei 4, 21; 10, 2; Marcu 1, 19—21), din Betsaida Galileii, cetatea lui Petru și Andrei (Ioan 1, 44). Mama sa, Salomeea (Marcu 14, 40) face parte din grupul femeilor mironosițe (Marcu 16, 1) care au fost martore la patimile lui Iisus și au aflat cele dintîi despre învierea Domnului. Chemat la apostolat împreună cu Iacob, fratele său, și cu Petru și Andrei (Matei 4, 21), el a fost prezent la schimbarea la față a Domnului (Matei 17, 1—13) și la rugăciunea lui Iisus în grădina Ghetsimani (Matei 24, 37). El e «celălalt discipol» pe care-l iubea Iisus, care s-a aplecat pe Iisus la cină. El a însoțit pe Iisus în curtea arhiereului Caiafa (Ioan 18, 15, 16) și a fost martor ocular al răstignirii (Ioan 19, 26—27). Lui i-a încredințat Iisus pe Maica Sa: «Iată mama ta! Și din ceasul acela ucenicul a luat-o la sine» (Ioan 19, 27). Este prezent la pogorîrea Duhului Sfînt în ziua Cincizecimii (Fapte 2, 1—4) și la alegerea celor 7 diaconi (Fapte 6, 2—6). Împreună cu Petru pleacă apoi în Samaria (Fapte 8, 14, 17). Apostolul Pavel, care îl întîlnește la Ierusalim (în anul 49), îl numește unul din «stîlpii Bisericii», alături de Petru și Iacob, fratele Domnului (Gal. 2, 9). Spre sfîrșitul vieții este exilat în Patmos (Apoc. 1, 9), unde a scris *Apocalipsa*. După afirmația Fericitului Ieronim, Ioan a scris *Evanghelia* sa ca o completare a *Evangheliilor* sinoptice, pentru cei ce caută Lumina, Adevărul și Viața, din Asia Mică.

În *Evanghelia* sa, scrisă în grecește la Efes către anul 100, Ioan redactează ceea ce el însuși propovăduia în Asia Mică. Ea conține multe precizări cronologice despre evenimentele biblice, deși se adresează unor credincioși care practicau contemplația mistică.

După cum se vede, fiecare evanghelist are tema lui proprie și stilul lui personal. Fiecare *Evanghelie* are semnificația ei particulară, cu toate că se referă la aceleași mari evenimente din viața lui Hristos. Scriitorul Tațian a compus o lucrare *Diatessaron*, către anul 170, în Siria, în care armonizează cele patru *Evanghelii*, reducîndu-le la un singur text. În această concordanță, anumite pasaje biblice sînt lăsate de o parte. Lucrarea a fost folosită pînă în secolul cinci, cînd Biserica a stabilit canonul cărților biblice.

În acest moment, Biserica a reținut *patru Evanghelii* canonice, deoarece fiecare carte, avînd stilul și conținutul ei propriu, se completează una pe alta. Toată particularitatea *Evangheliilor* s-ar pierde dacă s-ar reduce la un text prescurtat. Astfel, Biblia poate fi comparată cu o «bibliotecă» scrisă de diverși autori, fiecare avînd stilul său de a scrie și modul său de a interpreta evenimentele. Stilul lui Matei se deosebește de stilul lui Ioan.

La început au circulat și *«evanghelii»* necanonice, «contestate» (Eusebiu, *Istoria bisericească*, III, 25, 6—7). «Noi nu primim decît ceea ce acceptă Biserica, și anume că trebuie să fie recunoscute numai patru *evanghelii*» (Origen, Omilia I la *Luca*, 2).

EXEGEZĂ [gr. exegesis = explicare, interpretare]: metodă care urmărește punerea textului biblic în contextul său istoric și cultural, înțelegerea mesajului său teologic propriu și explicarea lui, ținînd seama de integritatea și unitatea revelației biblice. Metoda exegetică nu este independentă, deoarece Bi-

blia nu se interpretează fără nici un criteriu, scoţîndu-se cuvintele din contextul lor sau construindu-se combinaţii şi tipologii arbitrare.

Metoda exegetică ţine seama de mai multe principii şi elemente :

1. Biserica crede în inspiraţia biblică, iar acest adevăr determină poziţia ei faţă de teoriile şi metodele ermineuticii biblice. Inspiraţia (v. SFÎNTA SCRIPTURĂ) nu este nici verbală, deoarece Noul Testament include o pluralitate de *evanghelii* (v. EVANGHELIE), iar Biblia în general presupune o mare diversitate de autori, şi nu este restrînsă la conţinutul pur dogmatic, ci cuprinde tot ce se referă la mîntuire, avînd conţinut divin şi formă literară umană.

2. Există o unitate teologică şi soteriologică între Vechiul şi Noul Testament, ambele avînd centrul lor în Iisus Hristos. Cuprinsă între «Facere» şi «Apocalipsă», istoria mîntuirii, în care se observă mai multe etape — pregătire, realizare, desăvîrşire (Evr. 1, 1—2 ; In 1, 1 ; Col. 1, 19) — este o istorie a revelaţiei Logosului lui Dumnezeu, nu ca descoperire de adevăruri şi precepte, ci ca manifestare personală a lui Dumnezeu, creator, mîntuitor şi sfinţitor, în istoria unui popor. Dar Noul Testament are conţinutul său revelator propriu, independent de ce s-a scris în Vechiul Testament, deoarece numai «Fiul cel Unul-Născut, Care este în sînul Tatălui, Acela a mărturisit» (In 1, 18). În lumina revelaţiei proprii Noului Testament, Vechiul Testament capătă astfel un nou sens. În rugăciunea Sa arhierească, Iisus spune : «Părinte drepte, lumea pe Tine nu Te-a cunoscut, dar Eu Te-am cunoscut, şi aceştia au cunoscut că Tu M-ai trimis» (In 17, 25).

3. Septuaginta (Vechiul Testament în versiunea greacă a celor 70, făcută în Alexandria către mijlocul secolului al 3-lea î.d.Hr.) a fost folosită de diasporaua iudaică, de apostolul Pavel şi de întreaga Biserică primară, inclusiv Biserica Romei pînă la jumătatea secolului al 2-lea, devenind textul oficial al Vechiului Testament pentru Biserica Ortodoxă. Cu toate acestea, Biserica n-a fost indiferentă faţă de textul ebraic-masoretic, dovadă fiind studiile şi comentariile asupra Vechiului Testament în ebraică, făcute de Origen şi Ieronim.

4. Sfînta Scriptură se bucură de o adevărată veneraţie în pietatea ortodoxă. Biserica ascultă şi în acelaşi timp venerează cuvîntul lui Dumnezeu. Ea foloseşte Biblia în cult, sub formă de citiri psaltice, de rugăciuni şi imne liturgice, dar şi în cateheză şi lecturi particulare.

5. Biserica atestă canonul biblic (insistînd asupra originii apostolice a cărţilor Noului Testament) şi interpretează Biblia pe temeiul Tradiţiei, în care Se manifestă Duhul Sfînt (In 16, 13). Nu se pune deci problema unei întîietăţi de autoritate între Scriptură, Tradiţie şi Biserică, fiindcă interpretarea, nefiind altceva decît teologia Scripturii, face parte din Tradiţie.

6. Se cunosc mai multe metode tradiţionale *exegetice* : cea istorică, literară, sau filozofică, practicată de şcoala din Antiohia (din care face parte Ioan Hrisostom), potrivit căreia, evenimentele biblice au locul lor istoric bine determinat, fără im-

plicații tipologice ; cea alegorică sau tipologică, promovată de școala din Alexandria, după care evenimentele, persoanele și simbolurile biblice au sensul lor «spiritual» sau corespondentul lor tipologic (de pildă, Iosua lui Navi este «tipul» lui Iisus, deoarece Vechiul Testament cuprinde proorocii sau prefigurări despre Iisus) ; cea teologică, potrivit căreia Biblia nu se poate înțelege independent, în afară de Tradiția Bisericii, din care a ieșit și pe care o conține. Tradiția conține interpretarea teologică a Scripturii, de aceea ele sînt complementare. Teologia a dat o mare atenție acestui principiu *exegetic*, pornind de la caracterul revelatoriu propriu prezenței și lucrării Duhului Sfînt (In 16, 13).

«Dorind dar să începem tâlmăcirea psalmilor, să luăm drept pildă minunata tradiție pe care ne-a păstrat-o un evreu în legătură cu întreaga Sfîntă Scriptură. Spunea acolo că, din pricina nelămuririi ei, întreaga Sfîntă Scriptură e orînduită ca o casă în camerele căreia nu poți ajunge pînă nu deschizi pe cea principală. Lîngă fiecare cameră se afla o cheie dar nu era cea potrivită, ci cheile tuturor camerelor erau împrăștiate și nu știai cu ce cheie vei putea să deschizi fiecare cameră și era muncă destul de grea să-ți găsești cheia potrivită cu care să poți deschide. Tot așa trebuie înțeles că și pentru Scripturile care nu-s clare, nu din altă parte vom putea afla mijloacele de a le lămuri decît tot de la cheia de explicare împrăștiată printre toate celelalte cărți». (Origen, *Filocalia II*, 3, în trad. rom., p. 331).

Bibliografie: Eusebiu, *Istoria bisericească* ; Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, text grec, traducere și note de Gustav Bardy, Edition du Cerf, Paris [coll. Sources Chrétiennes], I—IV, 1952, V—VIII, 1955.

EXISTENȚĂ [lat. ex-isto, gr. tropos] : forma pe care o ia viața, sau ființa în procesul ei de devenire. În mișcarea ei de dezvoltare, substanța se transformă, primește o stare pe care n-a avut-o anterior decît potențial. Forma este un grad al *existenței*, un mod de viață, în categoria timpului și a spațiului (tropos). Deoarece făpturile raționale au atît *existența* istorică cît și *existența* veșnică prin participare și har, ele au și ceva contrariu, adică neexistența. Aducerea lor la *existență* prin Cuvîntul lui Dumnezeu și ținerea lor în *existență* sînt un dar, adică ele sînt dependente de voința lui Dumnezeu ; totuși veșnicia și starea sau forma acesteia depind și de voința fiecărei ființe raționale. *Existența* veșnică trebuie să devină viață veșnică, adică participare la Cel ce este însăși *existența*, «Viața», pentru că *existența* fără Dumnezeu poate deveni moarte veșnică, adică nefericire veșnică. Simțul actual al *existenței*, al timpului istoric, e consecința unei viziuni și a unei percepții determinate de păcat, ca o formă de neparticipare la har. *Existența* este astfel redusă prin alienarea, detașarea de Dumnezeu, prin separare între *existența* actuală și *existența* care vine și ni se dă prin participare. *Existența* care vine, viața veșnică, nu aparține viitorului, ci este un prezent continuu, un mod de *existență* infinită, anticipată, pe care nu-l realizăm cît timp persistăm în starea de necomuniune cu Cel ce are existența de la Sine.

«Elinii, spunînd că ființa lucrurilor există împreună cu Dumnezeu din veci și că numai calitățile din jurul ființei le

au de la El, susțineau că ființa nu are nimic contrariu și contradicția este numai între calități. Noi însă zicem că numai ființa dumnezeiască nu are nimic contrariu ca fiind veșnică și infinită și dăruind și altora veșnicia. Ființa lucrurilor, însă, are contrară ei neexistența. Deci stă în puterea Celui ce este cu adevărat ca ea să existe de-a pururi sau să nu existe. Dar fiindcă Lui nu-l pare rău de darurile Sale, ea va exista veșnic și va fi susținută prin puterea Lui atotțiitoare, chiar dacă are nimicul contrariu ei, cum s-a zis, ca una ce a fost adusă la existență *din neexistență și stă în voia Lui ca ea să fie sau să nu fie.» (Maxim Mărturisitorul,* Capete despre dragoste, *III, 28, în Filoc. rom. vol. II, p. 82—83).*

Bibliografie: D. Belu, *Tragicul în cadrul teologiei morale*, în «Mitropolia Banatului», XXVI (1976), nr 9—12, p. 615—628.

EXTRA ECCLESIAM NULLA SALUS: Expresia *«în afară de Biserică nu este mîntuire»* își are originea în teologia lui Origen și mai cu seamă în ecleziologia lui Ciprian de Cartagina (Epist. 73, 21, 2). Acesta face cunoscută doctrina tradițională despre raportul dintre Biserică și Tainele mîntuirii, în special botezul, în două scrieri de circumstanță — «De Lapsi» și «De unitate Ecclesiae Catholicae» — scrise înainte de Paștele din 251, în condiții cu totul particulare. În timpul persecuției lui Deciu (250—251), puțini credincioși ai Bisericii din Cartagina au rămas fermi în credință (stantes), cei mai mulți au acceptat apostazia (lapsi), fiind prin aceasta excluși de la Euharistie. Pentru reintegrarea «celor căzuți» exista o disciplină de penitență, care putea fi redusă dacă aceștia prezentau o scrisoare de recomandare (libellus pacis) din partea unui creștin care a suferit, numit mărturisitor (confessor). Or, în această privință s-au făcut abuzuri atît din partea «lapsi»-lor, cît și a mărturisitorilor și a preoților. Episcopul Ciprian este pus în situația să excomunice grupul celor care nu respectau practica tradițională și se separau astfel de Biserica tradițională. Pentru a combate tendințele shismatice, care existau nu numai în Africa, ci și la Roma (shisma lui Novatian, în 251, despărțit de episcopul Corneliu, după moartea papei Fabian), Ciprian scrie: «Oricine se separă de Biserică pentru a se uni cu o adulteră se lipsește de făgăduințele Bisericii; oricine părăsește Biserica lui Hristos nu va ajunge să primească recompensa lui Hristos. Acesta e un străin, un păgîn, un dușman. Nimeni nu poate avea ca tată pe Dumnezeu, dacă nu are ca mamă Biserica. Dacă putea să existe salvare în afară de corabia lui Noe, atunci ar putea să existe și în afară de Biserică» (*Despre unitatea Bisericii*, cap. 6, trad. cit., p. 30—31).

În timp ce argumentul lui Origen se bazează pe faptul că în afară de Biserică există păcatul, care este semnul diviziunii, deci un contrasemn al mîntuirii, argumentul lui Ciprian pune accentul pe caracterul obiectiv și sacramental al Bisericii ca trup al lui Hristos, în care Hristos însuși este cel care adună pe cei împrăștiați. Botezul este Taina unității, ca și Euharisia, în care se adună toți ca boabele de griu pentru a forma o singură pîine. Sensul

acestei axiome: apartenența la Biserică prin Taine nu este facultativă, adică Biserica nu este o asociație voluntară, ci o comunitate sacramentală în și prin care Dumnezeu însuși lucrează mîntuirea și unitatea lumii; și stă în intenția ei pastorală combaterea shismelor și de binărilor în Biserică; dar ea afirmă și o doctrină de credință, anume că prezența lui Hristos în Taine este elementul de unitate a Bisericii. De aceea, Biserica dă o mare importanță ritului și semnelor exterioare ale Tainelor, chiar în cazul botezului administrat de eretici (Conciliul din Trident face deosebire între botezul «in re» — botezul cu apă, și cel «in voto» — botezul dorinței). *Extra ecclesiam* se aplică azi mai ales cu privire la validitatea Tainelor săvîrșite în afară de trupul lui Hristos, sau comunitatea celor ce se împărtășesc dintr-o pîine (cf. 1 Cor. 10, 17), și nu în sens restrictiv, adică de a stabili limitele canonice ale Bisericii.

Bibliografie: Cyprien, *L'unité de l'Eglise catholique* și Augustin, *Sermons sur l'Eglise unie*, *trad.* de Mgr Victor Saxer, Desclée de Brouwer (coll. «Les Pères dans la foi»), 1979; Șt. G. Alexe, *Insușirile și limitele Bisericii*, în «Studii Teologice», XXVIII (1976), nr. 7—10, p. 705.

F

«FACEȚI ACEASTA...» În timpul lui Iisus, iudeii respectau Paștele, cea mai mare dintre sărbători (Exod cap. 12), în amintirea eliberării poporului din Egipt. Considerînd că toți au fost sclavi în Egipt și că faraonul i-a eliberat, iudeii își apropriază această *trecere* (pascha) în cadrul unei «sărbători de pomenire» (Ieș. 12, 14). Ritualul pîinilor fără aluat (azime), ritual care dura de la 14 la 21 Nissan, are loc în acest context de așteptare a eliberării (Ieș. 12, 17—20). După exod, la 14 Nissan (prima lună a anului), se mînca mielul pascal (Ieș. 12, 2—13). În cadrul familiei, «paștile Domnului» se sărbătorea printr-o masă la care se consuma carne de miel, iar cu sîngele se ungeau ușile, în semn de protecție (cf. Evrei 11, 28). Mai tîrziu, imolarea mielului are loc la templu, în ziua de 14 Nissan, după amiază, în fața pelerinilor veniți la Ierusalim pentru un Paște colectiv (cf. Ieș. 12, 6).

Pentru Apostoli, Iisus este acum Mielul, Mielul pascal, prin sîngele căruia lumea este purificată de păcat și eliberată de moarte, adică trecută într-o viață nouă (Cf. Ioan 1, 29). Iisus Își «dă Duhul» vineri la amiază, în momentul în care la templu începe sacrificarea mieilor. Acum, Hristos a fost jertfit, devenind, astfel, *Paștele nostru* (1 Cor. 3, 7). Mîntuirea, ca eliberare de moarte, se realizează prin jertfa lui Iisus: «Noi am trecut din moarte la viață» (1 Ioan 3, 14). Acesta este esențialul credinței creștine.

Ca și profetul din Vechiul Testament, care împrospătează memoria poporului denunțînd deviațiile și insistînd ca «ziua aceasta să fie spre pomenire» (Ieș. 12, 4), Iisus cere discipolilor cu care a mîncat paștile, în camera de sus, după tradiție, în Joia sfîntă, înainte de patima Sa pe cruce: «Aceasta să faceți spre pomenirea Mea» (Luca 22, 19; 1 Cor. 11, 23—27).

Biserica crede că, în actul euharistic, Iisus însuși celebrează Paștile, adică moartea și învierea Sa, în care se împlinește promisiunea conținută în ieșirea poporului evreu din Egipt. Căci Dumnezeu n-a trecut în istoria umanității o dată în timpul lui Moise și o dată în timpul lui Iisus, lăsînd, apoi, istoria în cursul ei normal. Așa cum eliberarea din sclavia Egiptului este mereu amintită, «ca așezare veșnică să o prăznuiți» (Ieș. 12, 4), tot așa Paștele creștin, adică trecerea lui Iisus Hristos prin moarte și înviere, se perpetuează fără încetare în viața noastră. «Căci de cîte ori veți mînca această pîine și veți bea acest pahar, moartea Domnului vestiți pînă cînd El va veni» (1 Cor. 11, 26) (V. EUHARISTIA).

FAMILIA: Biserica Ortodoxă acordă o importanță majoră căsătoriei și familiei creștine, deoarece de acestea depind nu numai destinul unui cuplu, ci și acela al co-

munității umane în general, al unei națiuni, al unei Biserici locale, al împărăției lui Dumnezeu. Căsătoria, cu roada ei firească, familia, este o mare taină (Efes. 5, 25—32). Ea are ceva unic, căci este vorba de o relație umană specifică nouă, care o face să se deosebească de orice altă formă de grupare omenească (Matei 19, 10—11).

Familia a exercitat o influență capitală asupra comunității creștine primare. Cea dintîi formă de cult a fost cultul în familie (Fapte 10 ; 18, 26 ; I Cor. 16, 19). Apostolul Pavel a avut în familia lui Acvila și Priscila un ajutor misionar de prim ordin. Acvila era un iudeu din Pont, care emigrase la Roma. Priscila, soția lui, era, probabil, de origine romană. Din cauza edictului lui Claudius (49/50), care interzicea evreilor să rămînă în capitala imperiului, Acvila și Priscila au părăsit Roma și s-au așezat în Corint (Fapte 18, 1—2), unde îi întîlnește Pavel, care se asociază cu ei, devenind nu numai tovarăși de meserie, ci și colaboratori direcți în lucrarea misionară (Fapte 18, 3, 24—26). Cînd Pavel a plecat din Corint la Efes, aceștia îl urmează (Fapte 18, 18). Între timp, s-au întors la Roma, unde le scrie Pavel (Rom. 16, 3—4). În cele din urmă se pare că au revenit la Efes (II Tim. 4, 19).

În Epistola sa către Romani, Pavel scrie aceste cuvinte despre Acvila și Priscila : «Îmbrățișați pe Priscila și Acvila, tovarășii mei de lucru în Hristos, care și-au riscat viața ca să-mi salveze viața și cărora nu numai eu le mulțumesc, ci și toate Bisericile dintre neamuri. Îmbrățișați și Biserica din casa lor» (Rom. 16, 3—5). «Și-au pus viața în joc», deoarece transformaseră casa lor în loc de adunare creștină (Fapte 18, 26 ; 1 Cor. 11, 6, 19).

Biserica dă o atenție particulară tradiției orale. Familia este mediul cel mai propice pentru transmiterea credinței prin viu grai. În fond, fără familiile creștine, Biserica n-ar putea să continue fizic în timp. Păstrarea și continuarea credinței depind în mod exclusiv de familiile creștine. Căci credința se învață, se practică și se transmite numai din lăuntrul unei comunități creștine, care este constituită din familii. Biserica se extinde în timp și spațiu prin familia creștină.

Familia constituie, astfel, mediul evanghelistic în care se pregătesc noi generații de membri ai Bisericii. Educația creștină în cadrul familiei este decisivă pentru copii și tineret. Sfîntul Policarp scrie : «Să învățăm și pe femeile noastre să trăiască în credința dată lor în dragoste și în curăție, fiind devotate bărbaților în toată sinceritatea și să iubească pe toți deopotrivă cu desăvîrșită înfrînare și să educe copiii lor în frica lui Dumnezeu» (*Către Filipeni*, IV, 2). Această educație se face fie direct, fie indirect, prin experiența postului, a rugăciunilor comune, prin pregătirea copiilor pentru Cuminecătură, prin participarea la marile evenimente familiale, dar mai ales prin relațiile personale dintre părinți și copii, nu numai acasă, ci și în afară. Îndrumarea duhovnicească și exemplul direct al părinților sînt de o importanță crucială. S-ar putea spune, de asemenea, că părinții creștini sînt cei mai de seamă mijlocitori dintre Biserică și lume. Căci prin ei se face îmbisericirea copiilor și a tinerilor și, tot prin ei, aceștia sînt trimiși în lume ca ucenici ai lui Hristos. E o prelungire a Bisericii în lume și o aducere a lumii în Biserică.

FECIORIA: *Curăția trupului*, castitatea sau *fecioria* este înfrînarea totală de la relații sexuale proprii soților, dar și o nemișcare față de patimile păcătoase ale trupului. Curăția, ca însușire a firii netrupești, ține de cinul îngerilor; de aceea, monahul, prin biruința sa asupra trupului, imită starea îngerilor (Matei 23, 30; 19, 12; 1 Cor. 7, 8). Fecioria este o arvună a nestricăciunii viitoare. Această făgăduință presupune o anume învățătură față de trupul material și o anumită atitudine față de sexualitate. Trupul nu este rău în sine, de aceea căsătoria și sexualitatea sînt daruri natural-nepăcătoase. Trupul este destinat a fi «templul Duhului Sfînt» (1 Cor. 6; 19). Monahul se luptă să transforme propriul său trup într-un tron al Duhului.

Unitatea dintre suflet și trup a fost zdruncinată prin păcatul adamic în așa măsură, încît trupul joacă acum un rol ambiguu, devenind în același timp și dușman și prieten, susținător și potrivnic (*Scara*, cuv. XV, 81). Sufletul nu mai are încredere totală în trupul cu care coexistă de la început și de care nu se mai poate elibera. Mai mult, poftele lui devin tiranice: «Să vă feriți de poftele firii pămîntești care se războiesc cu sufletul» (1 Petru 2, 1). «Cine mă va izbăvi de trupul morții acesteia?» (Rom. 7, 24) Sfîntul Apostol Pavel a combătut desfrînarea, ca fiind cel mai mare păcat săvîrșit cu trupul: «Fugiți de desfrînare! Orice păcat pe care-l va săvîrși omul este în afară de trup. Cine se dedă însă desfrînării păcătuiește în însuși trupul său» (1 Cor. 6, 18).

În practica ascetică, fecioria este virtutea monahală prin excelență. Aceasta, mai întîi, din înțelegerea că fără trup nu se pot cîștiga virtuțile. Prin urmare, nu este vorba de mortificarea trupului în sens fizic, ci de vindecarea lui radicală de orice stricăciune. Numai trăind într-un trup viguros, neprihănit, sufletul poate înainta pe calea înaltelor virtuți. Numai topit cu postul, trupul pierde din neputințe și se face sănătos. Asceza răsăriteană nu cunoaște flagelarea, deoarece trupul este copărtaș la lucrarea virtuților. Apoi, este sigur că teologia ascetică din Răsărit, s-a inspirat din tradiția acelor Părinți care pun *căderea*, sau ruperea comuniunii originare dintre Dumnezeu și om, în raport direct cu ruperea comuniunii firești dintre Adam și Eva, avînd drept consecință folosirea pătimașă a trupului. «Focul începe atunci cînd diavolul vrea să lege pe unii de alții cu o legătură urîtă, ca să încerce amîndouă părțile» (*Scara*, cuv. XV, 41). În plus, desfrînarea este singurul păcat de la care nimeni nu se mai poate întoarce pe aceeași cale pe care s-a întinat. Comentînd textul din *1 Corinteni 6, 14*, Ioan Scărarul zice: «Aceasta o spune greșit, pentru că prin scurgere întinează însăși ființa trupului, fapt care e cu neputință să se întîmple în alt păcat. Iar eu întreb de ce la orice alt păcat ne-am obișnuit să zicem numai că oamenii greșesc, dar cînd auzim că cineva a curvit, zicem, cu durere, că acesta a căzut» (*Scara* XV, 39).

Tot el a spus că această grijă pentru curăția trupului face ca Biserica să fie extrem de severă față de cei ce săvîrșesc păcatul desfrînării, pe care nu-l socotește ca o simplă «greșeală», ci o adevărată cădere: «Un bărbat cunoscător mi-a pus o întrebare înfricoșătoare: «Care este, afară de omor și de tăgăduire, păcatul cel mai greu dintre toate?» a zis el. Iar eu am spus că

a cădea în erezie. «Şi de ce, a zis acela, Biserica universală, primind pe eretici, după anatemizarea sinceră a ereziei lor, îi învredniceşte de împărtăşirea de Taine, dar pe cel ce a curvit, primindu-l după ce s-a mărturisit şi a încetat să păcătuiască, canoanele apostolice poruncesc să-l ţină departe de Prea Curatele Taine mai mulţi ani ?» Şi eu, spăimîntîndu-mă de neputinţa de a răspunde, taina a rămas nedezlegată *(Scara* XV, 43). (V. CĂSĂTORIE).

FEMEIE [lat. — femina]. Din referatul creaţiei, se cunoaşte numele celei dintîi femei, Eva, care înseamnă «viaţa», deoarece din ea s-a născut neamul omenesc (Fac. 3, 20 ; Tob. 8, 6), creată direct de Dumnezeu cu destinaţia de a fi «ajutor asemenea omului» (Fac. 2, 20—23). Împreună cu Adam (v. ADAM), formează perechea strămoşească, chemată să constituie un ansamblu fără de care actul creaţiei este de neconceput (Fac. 2, 24 ; I Cor. 11, 8—9 ; Mt. 19, 5). Implicată în actul căderii în păcat prin seducţia diavolului (Fac. 3, 4—12 ; Înţ. Sir. 25, 27), pătimind consecinţele acestei căderi (I Tim. 2, 13—15), *femeia* primeşte şi ea una din marile făgăduinţe mesianice din istoria mîntuirii, deoarece sămînţa — posteritatea ei, va distruge diavolul : «Voi pune duşmănie între tine şi între *femeie*, între sămînţa ta şi sămînţa ei : aceasta îţi va zdrobi capul, iar tu îi vei înţepa călcîiul» (Fac. 3, 15). Egalitatea *femeii* cu bărbatul în actul procreaţiei, aportul ei specific în transmiterea vieţii şi mai ales binecuvîntarea posterităţii ei sînt idei subliniate cu vigoare în Cartea Facerii.

Sub influenţa legislaţiei iudaice de mai tîrziu, această concepţie biblică despre unitatea şi egalitatea *femeii* şi bărbatului s-a modificat enorm : cu toată starea ei de inferioritate, *femeia* participa la sărbători religioase (Deut. 12, 12), la dansul ritual (Jud. 21, 21), la cina jertfelor (I Par. 1, 4), la servicii în altar (Ieş. 38, 8). Sara, soţia lui Avraam, primeşte binecuvîntarea lui Dumnezeu : «Şi o voi binecuvînta şi-ţi voi da din ea un fiu ; o voi binecuvînta şi va fi mamă de popoare» (Fac. 17, 16; Rom. 9, 9). *Femeia* are un rol în menţinerea poporului lui Izrael ; de pildă, Rut, moabiteanca (Rut 4, 5, 11). De asemenea, se cunosc cîteva nume de proorociţe : Hulda (II Par. 34, 22), Mariam, sora lui Moise şi a lui Aaron (Ieş. 15, 20), Debora, care a fost aleasă judecător (Jud. 4, 4) şi Ana (Lc. 2, 36—38).

După Noul Testament, *femeia* este chemată să aibă un rol principal atît în istoria mîntuirii, cît şi în viaţa Bisericii. Astfel :

a) *Femeia* participă în mod direct şi separat de bărbat la întruparea Fiului lui Dumnezeu. În acest sens, «magnificat»-ul (Lc. 1, 46—48) poate fi considerat ca un crez al teologiei creştine despre *femeie*. În răspunsul plin de bucurie al Mariei începe să se realizeze făgăduinţa făcută Evei de Dumnezeu. Sămînţa — posteritatea — *femeii* este Iisus Hristos (Gal. 3, 18). Din *femeie*, Fiul lui Dumnezeu Îşi face trupul Său.

b) *Femeile* sînt acceptate şi ca discipoli ai lui Hristos — dar nu ca apostoli — care simbolizau triburile lui Israel ; ele Îl însoţesc, Îl ascultă şi participă la misiunea Sa (Mc. 15, 40—41 ; Lc. 8, 1—3 ; Lc. 23, 49—55). Iisus vorbeşte *femeii samaritence* (In 4, 7—26) şi Martei şi Mariei (Lc. 10, 38—42). Împreună cu Fecioara Maria, care stătea la picioarele crucii (In 19, 25), o mulţime de *femei* «care ur-

maseră din Galileea pe Iisus» iau parte la suferințele de pe Golgota.

c) *Femeile* au fost alese ca cele dintîi martore și vestitoare ale Învierii lui Hristos (Mt. 28, 1—10; Mc. 16, 1—11; Lc. 24, 1—2 și In 20, 11—18). Ele anunță pe apostoli și pe ceilalți discipoli (Lc. 24, 9) și sînt convocate împreună cu aceștia să întîmpine pe Hristos cel înviat, în Galileea: «Mergeți și vestiți fraților Mei, ca să meargă în Galileea și acolo Mă vor vedea» (Mt. 28, 10).

d) Cu toate că nu se știe pe larg ce rol precis au avut *femeile* în Biserica primară, totuși știm că prezența și activitatea lor este foarte importantă. «*Femeile* și Maria» se află totdeauna în compania apostolilor (Fapte 1, 14), ceea ce înseamnă că cercul apostolic era deschis. Apostolul Pavel consideră «tovarășe de lucru» pe Priscilla, ca și pe Evdochia și Sintihi, în casa căreia organizează o biserică (I Cor. 16, 19; cf. Fapte 12, 12), fapt pentru care «toate Bisericile dintre neamuri le sînt recunoscătoare» (Rom. 16, 4). El citează o mulțime de nume de *femei* care participă la viața Bisericii (Rom. 16, 6, 12; Fil. 4, 2—3).

e) *Femeile* au diverse slujiri, harisme și roluri în Biserica de la început. De pildă: harisma profeției (I Cor. 11, 5), responsabilitatea rugăciunii (Fapte 1, 14; 12, 12; I Tim. 5, 5), a instruirii (Tit 2, 3—5), organizarea cultului în casele lor (I Cor. 16, 19; Col. 4, 15), predicarea Evangheliei și didahia (Rom. 16, 3; Fapte 18, 24—26; Fil. 4, 3). Două categorii sînt menționate separat: diaconițele (Febe — Rom. 16, 1; I Tim. 3, 11) și văduvele, care au un rol bine precizat (I Tim. 5, 9, 12) și care trebuie să îndeplinească anumite condiții speciale (I Tim. 3, 1—13; 5, 9—10).

Din punctul de vedere al antropologiei, teologia a recunoscut specificitatea sexului *feminin*, sub aspect fiziologic, anatomic, hormonal și psihologic. Ea a combătut inferioritatea și inegalitatea *femeii* față de bărbat, fiind împotriva actelor de discriminare *feministă*. Aportul *femeii* în actul de procreație este cel puțin egal cu cel al bărbatului. Bărbatul și *femeia* au o interdependență și o complementaritate naturală, ei formează o unitate fără de care nu se poate înțelege umanul în totalitatea și integritatea acestuia.

Din punct de vedere ecleziologic, Biserica a recunoscut locul și natura slujirii *femeii*, potrivit cu specificitatea ei naturală, dar n-a făcut din *femei* o categorie specială în trupul bisericesc. Însuși sensul de integritate organică al noțiunii de «laos» nu a permis discriminări de sex sau de vîrstă. În acest ansamblu, toți membrii — *femei* și bărbați — au o preoție generală (I Pt. 2, 4—5), prin Taina botezului, fiecare avînd harisma sa particulară, proprie, prin Taina mirungerii. Biserica este o comunitate de harisme, în care *femeile* au un rol esențial. De pildă, texte ca I Cor. 14, 34 și I Tim 2, 10—12 nu exclud *femeile* de la misiunea de a învăța credința. Structura Bisericii, ca o comunitate istorică și socială, se compară cu structura familiei, care are la bază căsătoria, cuplul conjugal (Ef. 5, 20—35). Însă Tradiția nu amintește de accesul *femeilor* la preoție prin hirotonie. Unii teologi vorbesc de tipologia sau simbolismul ecleziologic al *femeii*, deoarece bărbatul reprezintă pe Hristos, capul Bisericii, iar *femeia* este «chipul» Bisericii, mireasa lui Hristos. (Origen spune că Eva este simbol al Bisericii — *Filocalia*, I,

23, trad. rom., p. 324). Episcopul (sau preotul) reprezintă totdeauna «chipul» lui Hristos, și numai așa el are o slujire care structurează Biserica. Acest echilibru, bărbat — Hristos — capul Bisericii, *femeie* — Biserică — trupul lui Hristos, s-ar strica în cazul în care *femeia*, care este imaginea Bisericii, ar lua locul episcopului, «icoana» lui Hristos. Alții spun că preoția nu este o problemă de «reprezentare» sau de «tipologie», deci de sex, ci de formă de slujire în Biserică. Adică, Biserica n-ar trebui să țină seama de principiul «reprezentării», ci de obiectul preoției. Or, din această perspectivă, nu există roluri și slujiri care să fie, prin natura lor, masculine sau *feminine*. La întrebarea dacă *femeia* poate fi «delegată» de episcop pentru a prezida euharistia, unii canoniști răspund că nu, deoarece episcopul, simbolul «paternității, nu poate fi reprezentat de o *femeie*. Tradiția amintește de *femei-diaconițe*, care au fost «hirotesite» liturgic pentru diaconat, ca parte din slujitorii instituiți. În orice caz, trebuie respinsă acuzația că neacceptarea *femeilor* la preoție, prin hirotonie, ar fi cea mai patentă dovadă a discriminării împotriva *femeilor*, ce se practică în Biserică.

În Noul Testament, *femeia* nu mai este comparată cu Eva, *femeia* lui Adam, ci cu Fecioara Maria, Eva cea nouă, Maica Domnului, prin a cărei ascultare și maternitate S-a întrupat Fiul lui Dumnezeu. Maria este chipul *femeii* nu numai ca model de virtute și de iubire maternă, ci și ca «Născătoare de Dumnezeu». În acest sens, *femeii* îi revine rolul spiritual și mîntuitor de a «naște» în Dumnezeu pe bărbatul și pe copiii săi.

Trebuie totuși să fie recunoscut că dispoziții canonice și anumite rituri privind situația *femeii* în Biserică au fost influențate nu numai de iudaism și de mentalitatea orientală, ci și de dreptul civil, roman sau bizantin, potrivit căruia *femeia* era o persoană tutelată și în subordonare permanentă, civilă și socială. O asemenea discriminare și subordonare este contrară principiului hristocentric al Bisericii, în care nu mai este nici parte bărbătească, nici parte *femeiască* (Gal. 3, 28). *Femeia* are deci rangul și dreptul ei propriu în viața Bisericii.

Bibliografie: *Orthodox Women: Their Role and Participation in the Orthodox Church*, World Council of Churches, Geneva, 1977 (Raportul consultației de la Agapia, sept. 1976); A. de Souzenele, *Mission de la Femme dans la perspective de l'Ancien au Nouveau Testament*, în «Cahiers St. Irénée», nr. 44, ian-feb. 1964, p. 9—18; Kerin J. Coyle, *The Fathers on Women and Women's Ordinations*, în «Eglise et Théologie», 9 (1978), 1, p. 51—101; Elisabeth Behr-Siegel, *The participation of Women in the Life of the Church*, în «Sobornost», nr. 6, 1978, p. 480—492; Idem, *La femme dans l'Eglise Ortodoxe: vision et histoire*, în «Unité Chrétienne», nr. 53—54, 1979, p. 7—43; Idem, *La place de la femme dans l'Eglise*, în «Irénikon», nr. 1/1983, p. 46—53; Methodios, Mitropolit de Axum, *Facing the Problem of the Ordination of Women to the Priesthood*, în «Ekklesiastikos Pharos», 61 (1979), nr. 1—4, p. 247—256; Paul Evdokimov, *La femme et le salut du monde*, edit. Desclée de Brouwer, Paris (coll. Theophanie), 1978; Idem, *Sacrement de l'amour. Le mystère conjugal à la lumière de la Tradition orthodoxe*, Editions Epi, Paris, 1977; Mgr. Emilianos Timiadis, *The Concern for Women in the Orthodox Tradition*, în «Diakonia» 12 (1977), nr. 1, p. 8—23; N. Chițescu, *În legătură*

cu preoţia femeii, în «Ortodoxia», XXXI (1979), nr. 2, p. 349—370; Anca Manolache, *Din problematica feminină actuală*, în «Mitropolia Banatului», nr. 7—9/1985, p. 430—441.

FERICIRI: În centrul propovăduirii Mîntuitorului stă *«Evanghelia* împărăţiei lui Dumnezeu» (Mc. 1, 14): «De atunci a început Iisus a propovădui şi a zice; «Pocăiţi-vă, că s-a apropiat împărăţia cerurilor» (Mt. 4, 17; cf. Lc. 9, 11). Noţiunea «împărăţia lui Dumnezeu» (Basileia) sau «Împărăţia cerurilor», cum preferă Evanghelistul Matei (3, 2), avea în acea vreme sensuri multe şi diferite. Iudeii contemporani cu Iisus se gîndeau mai ales la reorganizarea unui nou stat naţional (Fapte 1, 6), încît şi Mesia era aşteptat ca un erou naţional, ca un eliberator politic. Iisus însă precizează că «împărăţia lui Dumnezeu» (Basiléia), pe care El o vesteşte şi o întemeiază, nu este din lumea aceasta (In 18, 36). Ea este o realitate viitoare, eshatologică (Mc. 9, 1), dar care a intrat în timp odată cu venirea Sa. În persoana şi lucrarea Sa, împărăţia lui Dumnezeu (Basileia) devine o realitate prezentă: «Împărăţia lui Dumnezeu s-a apropiat» (Mc. 1, 15).

Învăţătura lui Iisus Hristos este rezumată în predica de pe munte (Mt. 5, 1—7, 29), în care El a expus atît atitudinea Sa faţă de Legea morală a Vechiului Testament, cît şi conţinutul Noului Testament, pe care l-a sintetizat sub forma celor nouă *Fericiri* (Mt. 5, 3—12):

«1. Văzînd mulţimile, Iisus S-a suit în munte, şi aşezîndu-se, ucenicii Lui au venit la El.

2. Şi deschizîndu-Şi gura, îi învăţa zicînd:

3. Fericiţi cei săraci cu duhul, că a lor este împărăţia cerurilor.

4. Fericiţi cei ce plîng, că aceia se vor mîngîia.

5. Fericiţi cei blînzi, că aceia vor moşteni pămîntul.

6. Fericiţi cei ce flămînzesc şi însetează de dreptate, că aceia se vor sătura.

7. Fericiţi cei milostivi, că aceia se vor milui.

8. Fericiţi cei curaţi cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu.

9. Fericiţi făcătorii de pace, că aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema.

10. Fericiţi cei prigoniţi pentru dreptate, că a lor este împărăţia cerurilor.

11. Fericiţi veţi fi voi cînd vă vor ocărî şi vă vor prigoni şi vor zice tot cuvîntul rău împotriva voastră, minţind din pricina Mea.

12. Bucuraţi-vă şi vă veseliţi, că plata voastră multă este în ceruri, că aşa au prigonit pe proorocii cei dinainte de voi». (Matei 5, 1—12).

El dă nu numai o nouă interpretare Legii vechi, în contrast evident cu «ceea ce s-a zis de cei vechi», ci aduce o nouă *Evanghelie*, care exprimă voinţa lui Dumnezeu în forma ei desăvîrşită şi finală (Mt. 7, 21). Vechiul Testament este astfel împlinit şi depăşit (Mt. 5, 20—48; 19, 3—9) şi de aceea Biserica n-a respins Vechiul Testament, ci l-a preluat, înţelegîndu-l în lumina celui Nou.

Faptul acesta reiese cu prisosinţă din conţinutul şi sensul *«Fericirilor»*, care reprezintă căile pe care credinciosul poate descoperi şi împlini voia lui Dumnezeu. El ridică la o nouă stare relaţia credinciosului cu Dumnezeu, în care accentul nu mai cade pe formalismul religios şi pe morala răzbunării, ci pe transformarea spiritului şi pe morala iubirii. De fapt, Iisus cere o schimbare radicală în inima şi viaţa celor ce vor să-L urmeze: «De nu va întrece dreptatea voastră pe cea a

cărturarilor și a fariseilor, nu veți intra în împărăția cerurilor» (Mt. 5, 20). Iisus Hristos a arătat că există o diferență radicală între Lege și *Evanghelia* Sa, care se axează pe porunca iubirii, a iubirii desăvîrșite, care include și pe dușmani. «Ați auzit că s-a zis: Să iubești pe aproapele tău și să urăști pe vrăjmașul tău. Iar Eu vă zic vouă: Iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvîntați pe cei ce vă blesteamă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă vatămă și vă prigonesc» (Mt. 5, 43—44). Iisus precizează că tocmai în paradoxul iubirii și al jertfei pentru alții constă *Evanghelia* Sa: «Fiți, dar, desăvîrșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvîrșit este» (Mt. 5, 48).

Bibliografie: Ion Bria, *Credința pe care o mărturisim*, EIB, București 1987, p. 268—276.

FILIOQUE [«qui ex Patre Filioque procedit» = care de la Tatăl și *de la Fiul* purcede: dogmă după care Duhul Sfînt purcede de la Tatăl *«și de la Fiul»*. *Filioque* a provocat una din cele mai înverșunate polemici teologice dintre Orient și Occident și rămîne una din divergențele doctrinare majore dintre Catolicism și Ortodoxie (v. CATOLICISM). Pentru catolici, *Filioque* ar fi o explicare și o clarificare a doctrinei despre Duhul Sfînt, formulată de către al II-lea Sinod ecumenic (Constantinopol, 381), care, împotriva ereziei lui Macedoniu (v. EREZII), a reafirmat expresia folosită de evanghelistul Ioan: «Care de la Tatăl purcede» (In 15, 26). Pentru ortodocși, *Filioque* este o «dogmă nouă», care implică o «altă credință», schimbînd doctrina biblică despre o singură purcedere cu doctrina despre «dubla purcedere» a Duhului, inadmisibilă din punctul de vedere al învățăturii despre Treime.

Filioque a fost introdus de latini în Crezul niceoconstantinopolitan și folosit în liturghia latină, începînd cu sinodul local din Toledo, în 589; apoi, confirmat de sinodul englez din Hatfield în 680, cu ocazia convertirii la catolicism a regelui arian al vizigoților (Recarede), sub pretextul că ar pune în evidență deplina dumnezeire a lui Hristos și egalitatea Sa cu Tatăl. Deși regele Carol cel Mare insistă ca Bisericile din Spania, Italia, Franța și Germania să rostească Crezul cu adaosul *Filioque* (de altfel «Libri Carolini», ca și sinodul din Gentilly, atacă expresia «ex Patre per Filium» care circula paralel cu *Filioque*), totuși papa Leo al III-lea refuză introducerea Simbolului modificat, în Biserica Romei. Cu toată această opoziție, la propunerea lui Henric al II-lea, papa Benedict al VIII-lea acceptă în 1014 Crezul interpolat în Biserica Romană, fără consimțămîntul Bisericilor Răsăritene.

Cel dintîi care arată implicațiile dogmatice neortodoxe ale adaosului *Filioque* este patriarhul Fotie (820—895), iar cel care a formulat, la conciliul de la Florența (1439), argumentele respingerii acestui adaos este Marcu de Efes. Sinoadele unioniste de la Lyon (1274) și Florența (1438—1439) nu pretind catolicilor de rit bizantin să includă *Filioque* în Crez. Mai mult, conciliul de la Florența admite două expresii: «ex Patre *Filioque*» și «ex Patre per Filium» (διὰ τοῦ Υἱοῦ). Ortodocșii insistă asupra argumentului istoric, *Filioque* fiind o alterare a Simbolului din 381, iar catolicii invocă motivele locale, deoarece, în secolul al VI-lea, Bisericile din Spania și alte țări europene erau amenințate de arianism și pris-

cilianism. *Filioque* ar respinge ideea ariană despre inferioritatea Fiului față de Tatăl.

În general, teologia catolică pretinde că *Filioque* ar explica relația veșnică dintre Tatăl și Fiul și ar clarifica egalitatea Fiului cu Tatăl în esența dumnezeiască, nu numai consubstanțialitatea, ci modul de proveniență a Persoanelor. *Filioque* ar fi deci o completare a doctrinei despre originea divină a Duhului Sfînt, care n-a fost precizată în amănunt, așa cum s-a întîmplat cu învățătura despre Fiul lui Dumnezeu, despre Care Sinodul de la Niceea (325) afirmă: «născut, iar nu făcut, Cel ce este de o ființă cu Tatăl».

Din partea teologiei ortodoxe, s-au formulat mai multe argumente împotriva doctrinei «*Filioque*», dintre care principalele sînt: 1) *Filioque* este o interpretare necanonică a Simbolului ecumenic de la 381; 2) *Filioque* implică doctrina lui Augustin despre cele două principii în Treime și deci despre «dubla purcedere»; 3) *Filioque* are repercusiuni asupra altor dogme de credință, de pildă ecleziologia, teologia Tainelor și a energiilor divine. Într-adevăr, canonul 7 al Sinodului ecumenic de la Efes (431) interzice schimbarea Simbolului niceoconstantinopolitan; de aceea ortodocșii n-au încetat să susțină că *Filioque* a fost introdus în mod necanonic în Crez, fără autoritatea unui sinod ecumenic și fără consimțămîntul Bisericii Răsăritene. Este vorba deci de o atitudine care sfidează consensul ecumenic atunci cînd este în joc doctrina de credință. Dar și conținutul teologic al formulei *Filioque* este pus în discuție.

Potrivit teologiei trinitare ortodoxe,Tatăl este sursa și cauza unică a dumnezeirii, de aceea există o unitate de ființă în Dumnezeu, care totuși nu distruge diversitatea ipostatică. Fiul Se naște din Tatăl, iar Duhul purcede (ekporevomenon — In 15, 26). Purcederea veșnică a Duhului este paralelă cu nașterea din veci a Fiului, și ele indică două moduri personale de origine din același principiu — Dumnezeu-Tatăl. În acest sens, *Filioque* anulează mono-arhia (arché) Tatălui în dumnezeire, introducînd două principii în Sfînta Treime, Tatăl și Fiul, ceea ce duce la confuzia ipostasurilor.

Teologia catolică, urmînd fericitului Augustin care afirmă că orice însușire atribuită Uneia din persoanele divine poate fi atribuită și Celorlalte, a exagerat simplitatea și unitatea de esență a lui Dumnezeu, în defavoarea diversității Persoanelor. În fața acuzației că introduce o doctrină nouă despre «dubla procesiune», teologia catolică a specificat că Duhul Sfînt purcede de la Tatăl și de la Fiul «tanquam ab uno principio», «a Patre principaliter». Dar aceasta șterge distincția personală între Tatăl și Fiul.

Este adevărat că unii teologi bizantini au afirmat purcederea Duhului «dia tou Yiou» (Fotie și patriarhul Tarasie), dar ei au precizat că *dia* se referă la misiunea Duhului în lume, și nu la purcederea veșnică din Tatăl. Au făcut deci o distincție între purcederea veșnică și misiunea temporală. Pentru ei, *Filioque* presupune doctrina lui Augustin despre două principii în Treime și deci despre «dubla purcedere». Astfel, cu toate explicațiile aduse de catolici, pentru ortodocși controversa dogmatică despre *Filioque* rămîne deschisă deoarece nu s-a adus nici un nou argument în clarificarea doctrinei despre Duhul Sfînt (v. PURCEDERE).

Unii teologi ortodocși au atras atenția asupra repercusiunilor pe care *Filioque* le are pentru alte dog-

me de credință. S-a vorbit chiar de un raport direct între *Filioque* și supremația jurisdicțională a papei. *Filioque* corespunde cel mai bine cu ideea de subordonare a Duhului față de Fiul, pe care teologia catolică o are în vedere atunci cînd respinge epicleza euharistică și sacramentală. În general, *Filioque* nu permite catolicismului să vorbească de o «iconomie» proprie a Duhului Sfînt.

Desigur, teologia ortodoxă a dat o mare atenție raportului dintre Fiul și Duhul Sfînt, fără însă să limiteze și să confunde acest raport cu «purcederea» Duhului din Fiul (v. DUHUL SFÎNT). Scrierile pnevmatologice patristice sau liturgice vorbesc despre «Duhul care purcede din Tatăl și prin Fiul Se arată» sau de «Duhul care întru Fiul pururea Se odihnește». Pe baza unor asemenea texte, unii încearcă să demonstreze complementaritatea dintre *Filioque* și «per Filium». În fine, există teologi care consideră *Filioque* ca avînd autoritatea unei «theologoumenon», adică afirmație teologică tolerabilă din punct de vedere dogmatic. În discuțiile recente cu anglicanii, ortodocșii au cerut acestora să omită *Filioque* din crezul latin. În general, anglicanii nu sînt împotriva revenirii la forma originală a Crezului din 381, dar nu acceptă să fie condamnată doctrina lui Augustin care stă la baza «dublei procesiuni». La fel și Vechii Catolici, care au decis să rostească Crezul, fără *Filioque*. În anumite ocazii, catolicii îl omit.

Bibliografie: Frank Gavin, *Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought*, ed. cit., p. 126—143; Boris Bobrinskoy, *Le «Filioque». Hier et aujourd'hui*, în «Contacts» nr. 117/1982, p. 7—27; Venance Grumel, *Photius et l'addition de «Filioque» au Symbole de Nicée-Constantinople*, în «Revue des études byzantines», 5 (1947), p. 218—234; P. Evdokimov, *L'enseignement de la Bible sur la procession du Saint-Esprit*; P. L'Huillier, *La procession du Saint-Esprit chez les Pères Orientaux* și S. Verkhovsky, *La Procession du Saint-Esprit d'après la théologie orthodoxe*, în vol. «Russie et Chrétienté», 3—4, 1950; Amphilohios Radovic, *Le «Filioque» et l'énergie incrée de la Sainte Trinité, selon la doctrine de s. Grégoire Palamas*, în «Messager de l'exarchat du patriarche russe», 23, 89—90 (1975), p. 11—44; John Romanides, *The Filioque*, în «Kleronomia», 7, 2 (1975), p. 285—313; D. Stăniloae, *Studii catolice recente despre Filioque*, în «Studii Teologice» nr. 7—8 (1973), p. 471—505; Theodor Stylianopoulos, *Filioque. La position orthodoxe*, în «Concilium», 1979, nr. 148, p. 47—55; M. Chialda, *Învățătura despre «Filioque» în Biserica Vechi-catolică*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 3, p. 360—365; L. Vischer (editor), *Spirit of God-Spirit of Christ*. Ecumenical Reflections in the «Filioque» Controversy, S.P.C.K.—WCC, London, Geneva, 1981.

FILOCALIE [gr. filo-kalos = iubirea de frumos (nume dat de Vasile cel Mare și Grigorie Teologul unei antologii din scrierile lui Origen, cu tema «Iubirea de frumusețe divină»)]: colecție de texte care se referă la viața contemplativă și ascetică, scrise înainte de secolul al IX-lea de către mari părinți ai spiritualității răsăritene. Aceste texte au fost adunate în secolul al XVIII-lea de către Nicodim, de la Muntele Atos (1749—1809) și Macarie de Corint (1731—1805) și publicate pentru întîia oară la Veneția (1872) sub titlul de «*Filocalia* părinților care practică trezvia». A doua ediție a fost publicată de patriarhul Kallistos, la Atena (1893), iar a treia, tot la Atena, între 1957 și 1963. Cea dintîi traducere în limba slavonă a fost făcută de Paisie (Velicikovski) de la Mînăstirea

Neamț (1722—1794), publicată sub titlul *Dobrotolubiye*, la Moscova (1793), retipărită în 1822. In limba rusă, a fost tradusă de Ignatii Briancianinov (1807—1867), publicată în 1857, și de episcopul Teofan (1815—1894), publicată în 1877. Traducerea în limba română sub titlul *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvîrșirii* a fost făcută de Preotul Profesor Dumitru Stăniloae, începînd din 1946. Colecția (pînă acum au apărut douăsprezece volume) este însoțită de comentarii și note de o mare valoare teologică.

Filocalia, însemnînd «iubirea de frumusețe», pune în centrul vieții duhovnicești curățirea inimii, prin practicarea «rugăciunii lui Iisus» și a virtuților. «Rugăciunea inimii», care va deveni disciplina centrală a isihasmului (v. ISIHASM), nu este altceva decît calea de a ține conștiința în stare de priveghere, sau «trezvie». Numai în condiția de păzire a minții de orice gînd prin rugăciunea pură iubirea dumnezeiască se revarsă în inimă pentru a o curăți, ilumina și desăvîrși.

Bibliografie: *Filiocalia sfintelor nevoințe ale desăvîrșirii*, introducere, traducere și comentarii de D. Stăniloae, Tipografia arhidiecezană, Sibiu, vol. I (1946), vol. II (1947), vol. III (1948), vol. IV (1948); Editura Institutului Biblic, București, vol. V (1976), vol. VI (1977), vol. VII (1977), vol. VIII (1979), vol. IX (1980), vol. X (1981), vol. XI (1990), vol. XII (1992); *Petite Philocalie de la prière du coeur*, Editions du Seuil, Paris, 1953, trad. de Jean Gouillard; *Paroles des anciens. Apophtegmes des pères du désert*, trad. de Jean-Claude Guy, Editions du Seuil, Paris, 1976; *The Philokalia*, vol. I, trad. de G.E.H. Palmer, Philip Sherrard și Kallistos Ware, Faber and Faber, London and Boston, 1979; *Philocalie des Pères neptiques*, fasc. I, Calliste et Ignace Xanthopoulos, trad. de Jacques Touraille, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 1979; *Récits d'un pèlerin russe*, trad. de Jean Laloy, Editions de la Baconnière Seuil, Boudry — 1978; N. Corneanu, *Frumusețea ca atribut al Dumnezeirii*, în «Studii Teologice», XI (1959), nr. 5—6, p. 297—313; Ioanichie Bălan, *Pateric Românesc*, EIB, București, 1980.

FRAȚII DOMNULUI — Iacov, Iosif, Iuda, Simon (Matei 12, 46—48; Marcu 6, 3; Ioan 7, 3; Fapte 1, 14; 1 Cor. 9, 5). La început s-a crezut că aceștia, care însoțesc mereu pe Iisus și pe Apostoli, sînt copiii Maicii Domului, născuți după Iisus. S-au dat diverse explicații ale numelui *«frații Domnului»*. Ei ar fi fiii Mariei, identificată cu mama lui Iacob și Iosif, adică sora Fecioarei Maria (Ioan 19, 25), soția lui Cleopa. Sau fiii Mariei, mama lui Iacob și Iosif, și ai lui Cleopa, acesta fiind fratele lui Iosif. După alții (Epifanie) *frații Domnului* sînt rudele lui Iisus, adică fiii lui Iosif dintr-o altă căsătorie.

FLAVIUS (37—100): istoric evreu, dintr-o familie sacerdotală, educat la școala fariseilor. În anul 64 vizitează Roma. Participă la revolta iudeilor contra romanilor (66—70), fiind capturat de romani. Pleacă la Roma cu Titus devenind prieten al împăraților Vespasian și Titus. Josephus ia numele familiei acestora, de Flavius.

A scris la Roma: *Războaiele iudaice* și *Antichitățile iudaice* (Istoria poporului Israel de la creație la căderea Ierusalimului), *Contra Apion*, cu caracter biografic. Joseph dă multe amănunte despre perioada de după revolta macabeilor, condamnă pe zeloți, laudă pe romani. Scrierile sale conțin referințe importante la Iisus, Ioan Botezătorul și Iacov, «fratele» lui Iisus.

G

GENEALOGIE [gr. ghenealoghia, onoma ton ghenon; lat. genealogia, liber generationis]: termen folosit de Eusebiu, *Istoria bisericească*, cartea I, cap. VII, 1—10, care trimite la capitolul I din prima evanghelie (Mt. 1, 1) — cartea neamului lui Iisus Hristos. În Noul Testament s-au păstrat două *«genealogii»* sau liste cu nume de tulpini de familie, în care este descrisă istoria neamului lui Iisus:

Genealogia lui Matei (1, 1—17) are o linie descendentă, care pornește de la Avraam, strămoșul poporului Izrael, prin proorocul David și se oprește la Iosif, cu scopul de a arăta că Iisus aparține, după nașterea Sa fizică, poporului iudeu, înscriindu-Se în linia de descendență davidică. În această linie, evanghelistul Matei marchează trei serii a patrusprezece neamuri: de la Avraam la David, de la David la exilul din Babilon, de la exil, la nașterea lui Iisus. Citînd foarte frecvent din Vechiul Testament, Matei demonstrează că Iisus din Nazaret este Însuși Mesia, Care, deși provine din neamul iudeu, va mîntui întreg neamul omenesc, așa cum Dumnezeu făgăduise prin glasul profeților din Vechiul Testament.

Genealogia lui Luca (3, 23—38) are o linie ascendentă, care pleacă de la Iisus și urcă pînă la Adam, «fiul lui Dumnezeu», cu intenția de a arăta că Iisus aparține întregului neam omenesc. Importanța acestei *genealogii* constă tocmai în aceea că de la început Biserica a înțeles pe Iisus Hristos, deși descendent din neamul iudeu, ca mîntuitor al tuturor. În spiritul acestei *genealogii*, Pavel numește pe Iisus «al doilea Adam» (I Cor. 15, 45), încît prin umanitatea Sa El este legat de toți oamenii și toți oamenii sînt legați de El (Rom. 12, 21). A nega firea omenească a lui Iisus înseamnă deci a nega firea purtată de noi toți.

Ambele *genealogii*, fiecare în alt mod, aduc amănunte precise despre descendența legală și filiația trupească a lui Iisus, dar pe baza lor nu se poate închega o biografie completă a lui Iisus. De fapt, în ce privește originea lui Iisus, Evangheliile nu s-au limitat la descrierea filiației Sale fizice. *Genealogia* testamentară stabilește obîrșia lui Iisus în funcție de Iosif, prin care Iisus este descendent din David (Lc. 1, 27, 32, 69).

Noul Testament rămîne sursa istorică principală pentru cunoașterea vieții și misiunii lui Hristos, deși există și unele mărturii și surse literare din afară de comunitatea creștină, cum sînt cele ebraice (Tal-

mud, Midrash), grecești și latinești (Josefus Flaviu, Tacit, Suetoniu, Pliniu cel Tînăr, Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, cartea I, cap. V, 3—6 ; VIII, 4—15 ; IX, 1—4 ; X, 1—7 ; XI, 1—9). Eusebiu de Cezarea (*Istoria bisericească*, cartea I, cap. VII, 14—15) redă o tradiție după care înșiși părinții după trup ai lui Iisus (desposynoi) au compilat, păstrat și transmis *genealogia* Acestuia, după cum era obiceiul la evrei.

A contesta existența Sa istorică, sau a spune că Iisus e numele unei figuri mitologice din Vechiul Testament sau din cultele precreștine, despre care nu există de altfel dovezi, înseamnă a nega valoarea documentară a Noului Testament. Iată cîteva indicații biografice și evenimente din istoria lui Iisus Hristos, confirmate de Noul Testament :

După părinții Săi, Iisus este de origine din Nazaret (In 1, 45), un sat populat cu iudei și romani din Galileea, provincie din nordul Palestinei. Palestina era ocupată de romani din anul 63, puterea politică fiind deținută de familia regelui Irod. De aceea, în rîndul compatrioților Săi este cunoscut, mai tîrziu, sub numele «Iisus Nazarineanul» (Mc. 14, 67), iar de la acest nume, cei dintîi creștini s-au numit «nazarineni» (Fapte 24, 5).

După *genealogiile* păstrate de evangheliștii Matei și Luca, Iisus este fiul Fecioarei Maria, logodită cu Iosif (Mt. 1, 18 ; Lc. 1, 27). La evrei, logodna era un contract atît de puternic, încît cel logodit se putea numi soț, iar învoiala tinerilor crea o seamă de drepturi și datorii reciproce ce nu mai puteau fi anulate decît printr-un act de despărțire (Mt. 1, 19). Din cauza aceasta, Iisus a fost considerat fiul lui Iosif și al Mariei (Lc. 3, 23 ; 4, 24 ; In 6, 42), fiind numit «fiul tîmplarului» (Mc. 6, 3). Dar Iosif, descendent din neamul lui David (Lc. 1, 27 ; 2, 4), nu este tatăl fizic al lui Iisus. Iosif află de la îngerul Domnului (Mt. 1, 20) că modul cum a zămislit logodnica sa, Fecioara Maria, este o lucrare miraculoasă a Duhului Sfînt. Iosif este așadar tatăl legal al lui Iisus, are adică o paternitate legală asupra Lui, dar nu una naturală, fizică. În acest sens și descendența lui Hristos din David prin Iosif este tot una legală, nu fizică. «Fiul lui David» era un titlu pe care iudeii îl atribuiau lui Mesia ca rege eliberator și succesor al regelui David, potrivit făgăduinței făcute acestuia prin profetul Natan (II Sam. 7, 12, 14—16). Acestea sînt datele pe care le oferă textele noutestamentare.

Totuși tradiția imnografică a Bisericii Ortodoxe a adus pînă la noi afirmația de netăgăduit că însăși Fecioara — Maica lui Iisus — este din seminția lui David, Mîntuitorul avînd și o ascendență fizică «stricto sensu» în neamul lui David. Astfel, în ziua a șaptea a lunii septembrie, se cîntă la stihoavnă : «Veniți, cei din Adam, să lăudăm pe ceea ce din David a răsărit și pe Hristos L-a născut, pe Fecioara Maria cea Preacurată». Iar în ziua a opta — prăznuirea nașterii Sfintei Fecioare, cîntă Biserica : «Strigă, Davide, ce ți S-a jurat ție Dumnezeu ? Cele ce S-au jurat mie, zice, iată, a și plinit : din rodul pîntecelui meu dîndu-mi pe Fecioara, din care Zidi-

torul Hristos, Adam cel nou, S-a născut împărat pe scaunul meu» (Podobia utreniei).

De origine, după familia din care a provenit, din Nazaretul Galileii, Iisus S-a născut la Betleem, în provincia Iudeea (Lc. 2, 4), în timpul cînd Augustus era împăratul Romei (Lc. 2, 1), iar Irod cel Mare, rege în Iudeea, Idumeea și Samaria (Mt. 2, 1), Augustus fiind unul din titlurile atribuite lui Caius Octavius, care a domnit între anii 29 î.d.Hr. și 14 d.Hr., iar Irod cel Mare (Mt. 2, 1—22 ; Lc. 1, 5) domnind peste întreaga Palestină din anul 37 pînă în anul 4 î.d.Hr. (Cînd moare, este urmat de fiul său, Irod Antipa, care a guvernat provincia Galileii între anii 4 î.d.Hr. și 39 d.Hr., potrivit locurilor : Mt. 14, 1—10 ; Mc. 6, 14—27 ; Lc. 3, 1, 19—20 ; 9, 7—9 ; 13, 31 ; 23, 6—12 ; Fapte 4, 27 ; 13, 1).

Evanghelia după Luca precizează încă nașterea pruncului Iisus s-a întîmplat în timp ce Iosif și Maria se aflau în drum spre Ierusalim cu ocazia unui recensămînt al populației din întreg Imperiul roman, recensămînt ordonat de împăratul Augustus. Primul recensămînt a avut loc în anul 7 î.d.Hr., cînd Quirinius era guvernatorul Siriei (Lc. 2, 2), provincie de care depindea în acel timp Palestina. Deși era din Nazaretul Galileii, bătrînul Iosif, ca descendent din neamul lui David, era obligat să se înregistreze la Betleem în Iudeea, cetatea de origine a lui David (I Regi 16, 1 ; In 7, 42).

Dat fiind că Irod cel Mare, care a decis să fie uciși și copiii din Betleem, după nașterea lui Iisus, a murit în anul 4 î.d.Hr., rezultă că Iisus Hristos S-a născut cu cel puțin 3—4 ani înaintea erei creștine, așa cum aceasta a fost calculată în secolul al VI-lea de Dionisie cel Mic, un călugăr scit din Dobrogea. Începutul acestei ere a fost fixat de Dionisie în funcție de vîrsta la care Iisus a început activitatea publică, stabilită cu aproximație la 30 de ani, pe baza textului din Evanghelia după Luca, cap. 3, v. 23 : «Iisus era ca de treizeci de ani cînd a început (să propovăduiască) ; fiind, precum se socotea, fiu al lui Iosif...».

Primind vești despre nașterea lui Iisus pe care magii Îl numeau «regele iudeilor» (Mt. 2, 2—11), Irod cel Mare convoacă marele sinedriu din Ierusalim, un consiliu religios format din arhiereii, bătrînii și învățătorii Legii (Mt. 2, 4—5), punînd la cale, cu ajutorul magilor, identificarea și uciderea pruncului. Pentru a evita acest plan, Iosif împreună cu Fecioara Maria și Iisus se refugiază în Egipt unde rămîn pînă la moartea lui Irod. Dar întrucît Arhelau, fiul lui Irod cel Mare, îl succede pe tatăl său ca rege în Ierusalim (Mt. 2, 22), între anii 4 î.d.Hr. și 6 d.Hr., Iosif și Maria, întorcîndu-se din Egipt, nu rămîn în Iudeea, ci merg în Galileea, stabilindu-se definitiv în Nazaret, de unde și numele lui Iisus de «nazarinean» și al celor dintîi ucenici ai Săi, de «nazarineni» (Fapte 24, 5) : «Și a venit și a locuit în orașul numit Nazaret, ca să se împlinească ce s-a spus prin prooroci, că nazarinean se va chema» (Mt. 2, 23 ; cf. Jud. 13, 5).

Născut într-o familie de iudei, Iisus este supus tuturor rînduielilor Legii cultice mozaice, care aveau loc la templul din Ierusalim (Lc. 2, 27).

Astfel, este supus ritualului circumciziunii, care se aplica tuturor nou-născuţilor de sex bărbătesc, la o săptămînă după naştere (Fac. 17, 12 ; Lev. 12, 3) cînd I se dă şi numele de Iosua (Lc. 2, 21), nume ebraic destul de cunoscut, care înseamnă «Dumnezeu mîntuieşte» şi care s-a tradus în greceşte cu Iisus. Numele acesta este comunicat de înger lui Iosif înainte de a fi fost zămislit Iisus : «Ea va naşte fiu şi-I vei pune numele Iisus, pentru că El va mîntui pe poporul Său de păcate» (Mt. 1, 21).

La 40 de zile după naştere, Maica Domnului vine la templul din Ierusalim ca să îndeplinească ritualul de curăţire după naştere şi ritualul de oferire şi de «răscumpărare» a pruncului (Lc. 2, 22). Este pentru întîia oară cînd Iisus se află în Ierusalim (Lc. 2, 22—23). Iisus, ca orice întîi-născut de parte bărbătească, este oferit lui Dumnezeu şi răscumpărat cu două turturele, ofranda iudeului de condiţie săracă. La templul din Ierusalim este întîmpinat de doi bătrîni dintre săracii şi drepţii poporului Izrael, care aşteptau mîntuirea făgăduită de prooroci : bătrînul Simeon şi proorociţa Ana. Bătrînul Simeon Îl îmbrăţişează şi Îl binecuvîntează, numindu-L «Lumină spre descoperirea neamurilor şi slavă poporului Izrael» (Lc. 2, 32), iar Fecioarei Maria proorocindu-i : «Iată, Acesta este pus spre căderea şi ridicarea multora din Izrael» (Lc. 2, 34).

Desigur că Noul Testament, nefiind scris cu intenţia de a se face biografia lui Iisus Hristos, nu cuprinde într-o ordine cronologică precisă, sau după un plan sistematic, toate datele vieţii şi activităţii Sale. Evangheliştii recunosc că n-au transcris cuvintele şi faptele lui Iisus cu de-amănuntul şi în totalitatea lor (In 21, 25), ci au selectat mărturiile care circulau în tradiţia orală ce se fixase în memoria comunităţii creştine din acea vreme, consemnînd numai datele esenţiale ale Evangheliei mîntuirii. Făcînd aceasta, ei nu s-au dezinteresat însă de istoricitatea faptelor (In 2, 20), ci au fost preocupaţi de redarea fidelă a mărturiei tradiţiei orale, aşa cum mărturiseşte în chip special evanghelistul (Luca 1, 1—4). Prin urmare, Evangheliile, care nu sînt cărţi de istorie propriu-zisă, şi Noul Testament în general, care nu trebuie conceput ca o biografie amănunţită a lui Iisus Hristos, sînt mai degrabă mărturia apostolică originară, scrisă sub inspiraţia Duhului Sfînt, despre ceea ce este şi reprezintă El în iconomia mîntuirii, despre Fiul Omului în care Dumnezeu Se proslăveşte (In 13, 31). Scris în acest scop, Noul Testament a consemnat nu atît elementele biografice, ci mai ales evenimentele cu rol decisiv în iconomia mîntuirii al cărei autor este Iisus Hristos. (Dovadă este faptul că Biserica nu a canonizat evangheliile apocrife, care dau amănunte despre copilăria lui Iisus, ci a reţinut numai patru evanghelii sinoptice care se concentrează asupra mesianităţii şi slujirii Sale publice). De fapt, ceea ce contează pentru Iisus însuşi nu este biografia Lui ca persoană istorică şi nici descendenţa Sa pămîntească, ci faptul că vine şi este trimis de la Dumnezeu, că gîndeşte şi lucrează cum gîndeşte şi lucrează Dumnezeu (Is. 55, 8). El ştie că S-a născut din Fecioara Maria, la Betleem, unde Ma-

ria se afla cu Iosif, în timpul dom- niei lui Caesar Augustus (27 î.d.Hr. — 14 d.Hr.), cu ocazia unui recen- sămînt (Lc. 2, 1). Dar El mărturi- sește în multe ocazii (în templu, pe cruce — Mt. 7, 21 ; Mc. 14, 36) că are un tată ceresc, că există din veci (Rom. 8, 29 ; Col. 1, 15—18) și că este al doilea Adam (I Cor. 1, 16—18 ; 15, 45 ; Ef. 1, 3 ; II Tes. 2, 13).

Desigur, nu este de ajuns a re- cunoaște că Iisus a fost un om real, un personaj istoric, un membru al poporului Izrael, care a trăit într-o țară anumită și într-o epocă deter- minată, și nici măcar că este un model etic sau un prototip al uma- nității. Mesianitatea lui Iisus Hris- tos face parte din mărturisirea de credință creștină. Evangheliștii Ma- tei și Luca așază pe Iisus în le- gătură cu mesianismul profeților lui Isaia despre «Emanuel» (Mt. 1, 23 ; Lc. 1, 31), iar apostolul Petru arată că în persoana și slujirea lui Iisus, Însuși Dumnezeul poporului Izrael a fost prezent : «Dumnezeul lui Avraam și al lui Isaac și al lui Iacov, Dumnezul părinților noștri, a slăvit pe Fiul Său...» (Fapte 3, 13).

Evangheliile nu cuprind prea multe amănunte despre copilăria și tinerețea lui Iisus, ceea ce înseamnă că acest capitol n-a ocupat un loc principal în predicarea creștină pri- mară. Din această perioadă, Luca menționează numai faptul că la 12 ani — vîrsta majoratului religios — fiind împreună cu părinții Săi în Ierusalim la sărbătoarea Paștilor, așa cum aceștia obișnuiau în fie- care an, Iisus Se duce în templu în mijlocul învățătorilor Legii mozaice, care au rămas impresionați de «cu- noștințele și răspunsurile Lui» (Lc. 2, 42—47). Din răspunsul pe care Iisus îl dă maicii Sale : «Oare, nu știați că în cele ale Tatălui Meu Mi Se cade să fiu ?» (Lc. 2, 49), reiese că El avea încă de la această vîrstă conștiința misiunii Sale mesianice. Tot evanghelistul Luca face o ob- servație generală privind dezvolta- rea lui Iisus din această perioadă : «Iisus sporea cu înțelepciunea și cu vîrsta și cu harul la Dumnezeu și la oameni» (Lc. 2, 52), după ce spusese mai înainte : «Copilul creș- tea și Se întărea cu duhul, umplîn- du-Se de înțelepciune, și harul lui Dumnezeu era asupra Lui» (Lc. 2, 40).

Pînă în jurul vîrstei de 30 de ani, cînd Și-a început activitatea Sa pu- blică, Iisus a rămas în casa părin- tească din Nazaret, alături de bătrî- nul Iosif și Maica Sa, Maria, de la care a primit o educație în spiritul Legii mozaice (Lc. 8, 19—21 ; 2, 19, 51 ; 1, 45). Cea care a jucat rolul cel mai important în viața lui Iisus a fost desigur Fecioara Maria (Lc. 2, 11, 51). Iisus este singurul ei copil (In 12, 27). Deși evangheliștii vorbesc de «frați și surori ai Dom- nului» — Iacov, Iosif (Iosua), Iuda, Simon — (Mt. 13, 55—56 ; Mc. 6, 3), aceștia nu sînt copii ai Maicii Domnului, ci membri mai îndepăr- tați ai familiei ei, a căror mamă este o altă femeie cu numele Maria (Mt. 27, 56). Prin urmare, aceștia sînt veri ai lui Iisus.

La vîrsta de cinci ani orice copil iudeu participa la cultul sinagogii, adică al comunității din care făceau parte părinții săi. Sinagoga — ca o comunitate iudaică — era admi- nistrată de un conducător (Mc. 5, 35—36), ajutat de un slujitor (Lc. 4, 20). Cultul avea loc în fiecare zi

de sabat, cînd membrii comunității se adunau la sinagogă pentru rugăciune și citiri din scrierile Vechiului Testament (jertfe se aduceau numai la templul din Ierusalim). Prin intermediul lecturilor și comentariilor biblice de la sinagogă, Iisus a cunoscut foarte bine Vechiul Testament și știa, ca toți iudeii contemporani Lui, că Moise este autorul primelor cinci cărți ale Bibliei: «Dacă ați fi crezut lui Moise, ați fi crezut și Mie, căci despre Mine a scris acela» (In 5, 46). De asemenea, El cunoștea comentariul Legii lui Moise, care se păstra pe calea tradiției orale în școlile rabinice, și la care El Se referă numindu-l «tradiția bătrînilor» (Mc. 7, 3). El însuși citește în limba ebraică scrierea profetului Isaia, din care citează texte referitoare la slujirea Sa mesianică (Lc. 4, 18—19; cf. Is. 61, 1—3). Mai tîrziu, Iisus a avut o activitate foarte intensă în sinagogă, unde citea și interpreta Vechiul Testament: «Și a venit în Nazaret, unde fusese crescut, și după obiceiul Său, a intrat în ziua sabatului în sinagogă și S-a ridicat să citească» (Lc. 4, 16). Datorită acestei activități El este considerat drept unul din cei mai învățați exegeți biblici.

Iisus a recunoscut apartenența Sa națională și politică la poporul iudeu, respectînd obiceiurile și îndatoririle acestuia: salută cu formula «Pace casei acesteia» (Mt. 10, 12); plătește la Templu impozitul personal anual, obligatoriu pentru toți bărbații izraeliți (Mt. 17, 24); suportă impozitul pe care toți iudeii îl plăteau pentru împăratul roman (Mc. 12, 17).

În concluzie, insistența cu care autorii evangheliilor tratează despre *genealogia* Domnului indică înțelegerea pe care urmașii lui Hristos au dat-o faptului Întrupării: Dumnezeu a ales un neam omenesc, din care Fiul Său Se întrupează, pentru a uni dumnezeirea cu umanitatea, în trupul și Persoana Sa.

Demonstrațiile urmăresc atît confirmarea realității totale a preluării de către Dumnezeu a firii omenești în Hristos, cît și atestarea dumnezeirii lui Iisus din Nazaret, Mesia cel propovăduit, Mîntuitor al neamului omenesc.

Bibliografie: Eusebiu, *Istoria bisericească*, cartea I, 5, 1—6; 6,1—11; 7, 1—17; 8, 1—15; 9, 1—4; 10, 1—6; 11, 1—9; 12, 1—4; 13, 1—22, trad. cit., p. 21—45; cartea II, 1, 1—14; 2, 1—6, p. 48—54; Daniel Rops, *Jésus en son temps*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1945; Günther Bornkmann, *Qui est Jésus de Nazareth?* Editions du Seuil, Paris, 1937; François Bovon, *Les derniers jours de Jésus*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1974; Emanuel Copăcianu, *Viața și învățătura Mîntuitorului Iisus Hristos*, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1977; Joachim Jérémias, *The Problem of the Historical Jesus*, Fortress Press, Philadelphia, 1964; Idem, *Parole de Jésus. Sermon sur la Montagne*, Le Cerf, Paris, 1965; Jean Daniélou, *Les Evangiles de l'enfance*, Editions du Seuil, Paris, 1967; Vincent Taylor, *Jesus and His Sacrifice. A Study of the Passion-Sayings in the Gospels*, MacMillan, Londra, 1943; Idem, *The Life and Ministry of Jesus*, Abingdon Press, 1955; Un moine de l'Eglise d'Orient, *Jésus. Simples regards sur le Sauveur*, Editions de Chevetogne, 1959; E. Kovalevsky, *Le Verbe incarné*, Paris, Editions Patrimoine Orthodoxe, 1980; Walter Kasper, *Jesus le Christ*, Paris, Cerf, 1976; Alain Patin, *Celui qu'on appele Jésus*, Cerf, Paris, 1990.

GNOSTICISM [gr. gnosis = cunoaştere secretă, iniţiere]: doctrină sincretistă, compusă din elemente ale religiilor de mistere foarte populare în India, Babilonia şi Persia, mituri ale filozofiei greceşti asociate cu unele idei creştine luate din Evanghelia lui Ioan. Ideea comună a sistemelor *gnostice*, fie precreştine, paracreştine sau creştine, este dualismul între fiinţa divină originară, inaccesibilă şi o serie de emanaţii (pereche) rele care ajung în lume şi în materie. Sistemul lui Valentin († 160), creştin din Alexandria, care a expus învăţătura sa la Roma în acelaşi timp cu Marcion, între 135—160, este centrat pe ideea de «pliroma». Lumea spirituală pură (pliroma) este compusă dintr-o unitate de eoni, emanaţii divine din Tatăl — necunoscutul sau ultimul — prin multiplicări succesive. Creaţia este identică cu căderea în păcat, iar lumea materială, care este în esenţa ei rea, ca şi spiritele umane, au fost modelate de demiurg. Cuvîntul-Mîntuitorul nu este acelaşi cu Dumnezeu-Creatorul, ci o emanaţie spirituală, care a trecut prin Fecioara Maria ca apa prin conductă, nu a murit fizic şi nu a înviat. Ioan Botezătorul este Mesia. Mîntuirea este un act de cunoaştere revelată, necesară revenirii în armonia pliromei. Există o inegalitate fiinţială între oameni, deoarece numai cei spirituali, *gnostici* — nu cei trupeşti, nici cei psihici — posedă această cunoaştere şi deci se pot mîntui. Origen, Clement de Alexandria, Tertulian, Hipolit, Epifanie (în «Panagion»), Efrem Sirul şi în special Irineu de Lyon în «Respingerea *gnozei* fals numite aşa» («Adversus haereses») au combătut cu vehemenţă sistemele sincretiste *gnostice* nu numai pentru inconsistenţa lor teologică, ci şi pentru caracterul lor blasfematoriu şi periculos din punct de vedere moral. Aceştia afirmă despre creaţie că este bună, fiindcă este opera lui Dumnezeu.

Printre reprezentanţii *gnosticismului* creştin din perioadele apostolice şi post-apostolice se numără: Simon din Samaria (magician), Nicolae, fondatorul sectei nicolaiţilor (Apoc. 2, 6, 15; I In 2, 19), Cerint, contemporan cu apostolul Ioan, Menandru din Samaria, Satornil din Antiohia, Vasilide din Alexandria (cca 125), Carpocrate (155—166), Cerdon, Marcion din Sinope, Pont (născut cca 85), Bardesan din Edessa (n. 154).

Supravieţuitorii gnosticilor sînt mandeenii de azi (mandaiia = gnostic) din Iran şi Irak.

Iată cîteva dintre doctrinele gnosticilor:

Marcionism: numele vine de la *Marcion*, originar din Asia Mică, stabilit la Roma către 140, unde sub influenţa *gnosticismului* lui Cerdon, dezvoltă propriul lui sistem, pe baza unor texte din Epistola către Galateni, despre Dumnezeul celor două Testamente şi despre canonul Scripturii. După *Marcion*, există «doi dumnezei»: un dumnezeu inferior, imperfect, al Vechiului Testament, care a creat lumea, a dat Legea şi a inspirat profeţii, care se mînie şi se răzbună («legea talionului»); un dumnezeu al Noului Testament, Tatăl lui Iisus Hristos, al iubirii, milei şi iertării. Între cei «doi dumnezei», cel creator şi cel răscumpărător, nu există legătură; nici între Lege şi

Evanghelie, între Izrael şi Biserică, sau între iudaism şi creştinism. Mateteria este rea, de aceea *Marcion* recomandă ascetismul riguros. Pentru a susţine ideile sale, el stabileşte propriul său canon : Evanghelia după Luca, epistolele pauline, fără Timotei şi Tit, din care elimină ideile iudaice. De la început, Biserica a condamnat ideile lui *Marcion* (excomunicat în 144), căci ea a apărat unitatea istoriei mîntuirii şi revelaţiei, continuitatea dintre Vechiul şi Noul Testament. Cel mai important exeget modern al lui *Marcion* a fost Adolf Harnak (1851—1930), care susţine deosebirea radicală între Evanghelia unică a lui Hristos şi celelalte religii.

Maniheism : erezie creştină dualistă propagată de *Manes-Mani* (216—276), filozof persan care, pretinzînd a fi în posesia unor revelaţii universale secrete, se consideră a fi ultimul «trimis», întruchiparea fizică a Paracletului. Ca sistem *gnostic*, *maniheismul* susţine dualismul radical ontologic între cele două principii eterne, binele şi răul, care se opun, în cursul istoriei, într-o confruntare fără sfîrşit. Organizată ca o nouă religie, «religia luminii», avînd cărţi, cult şi ierarhie, mişcarea *maniheistă* a fost obiectul unor represalii şi persecuţii crunte. În secolele IV—V se răspîndeşte în China şi în partea occidentală a Europei.

Bibliografie: Tertullien, *De praescriptione haereticorum*, ed. şi trad. cit.; M.P. Şesan, *Istoria bisericească*, vol. I, ed. cit., p. 129—136; 136—140; Chanoine Cristiani, *Brève histoire des hérésies*, Paris (Fayard), 1956; Serge Hutin, *Les Gnostiques*, Paris, Presses universitaires (coll. Que sais-je?), ed. 3-a, 1978, cap. *Gnosticismul creştin*, p. 94—103; *Maniheismul*, p. 104—108; Teodor Baconsky, *Originile, doctrina, răspîndirea şi influenţa maniheismului*, în «Studii Teologice», XL (nr. 3), 1988, p. 102—125.

H

HARISMĂ [gr. charisma, lat. charismata — daruri] : în afară de slujirile sacerdotale, care formează preoţia ierarhică, rînduite potrivit unei ordini *(taxis)* prin hirotonie (I Tim. 4, 14 ; I Petru 4, 10), în corpul Bisericii există daruri, vocaţii sau facultăţi, pe care Duhul Sfînt le împărtăşeşte în mod personal (Rom. 11, 29). În viaţa comunităţii din Corint (I Cor. cap. 12) un loc esenţial îl ocupă *harismaticii*. Pentru Pavel, *harismele* au un mare rol în zidirea Trupului. Astfel, Biserica se zideşte nu numai prin slujbele episcopului şi preotului, ci şi prin *harismele* credincioşilor. În afară de pluralitatea slujirilor preoţeşti, Duhul dă o varietate de daruri şi virtuţi personale («Avem felurite daruri, *harismata*, după harul ce ni s-a dat» — Rom. 12, 6), care sînt exercitate în lăuntrul Bisericii : «După *charisma* pe care a primit-o fiecare, slujiţi-vă de ea spre folosul tuturor, ca nişte buni iconomi ai harului celui de multe feluri al lui Dumnezeu» (I Pt. 4, 10).

Biserica este un trup format din diverse membre, care au slujiri diferite şi care lucrează împreună (I Cor. 12, 14). În fond, orice slujire se întemeiază pe o *harismă* primită în sfintele Taine, deoarece Biserica este întemeiată în Duhul Sfînt (I Cor. 14, 35). Însă nu toate slujirile au o consacrare sacerdotală şi sînt primite prin hirotonie. Variaţiile *harismatice* formează «preoţia universală» a credincioşilor, stare obţinută în Taina mirungerii. Ele variază după nevoile comunităţii. Nu există o listă completă a slujirilor *harismatice* şi nici o definiţie absolută a acestora (Rom. 12, 6—8). Există totuşi numeroase mărturii despre formele diverse ale *harismelor* în comunitatea primară : apostoli şi profeţi (Ef. 2, 20 ; 3, 5) ; episcopi şi diaconi (Fil. 1, 1) ; didascali, păstori şi evanghelişti (Rom. 12, 4—8 ; Ef. 4, 11) ; tămăduitori (I Cor. 12, 28—31) ; prooroci (I Tes. 5, 20).

Dimensiunea *harismatică* a Bisericii se observă cel mai bine în liturghie, care coordonează, dinamizează şi foloseşte o mare varietate de slujiri şi *harisme* : celebranţi, lectori ai Bibliei, cateheţi, profeţi care denunţă nedreptatea, slujitori la agape etc. Atît slujirile preoţeşti cît şi vocaţiile *harismatice*, fiecare potrivit cu ordinea sa, au o responsabilitate comună în viaţa Bisericii. Biserica are datoria să ţină aprinse darurile şi chemările Duhului Sfînt : «Nu stingeţi Duhul» (I Tes. 5, 19).

Bibliografie: E. A. Stephanou, *The Charismata in the Early Church Fathers*, în «The Greek Orthodox Theological Review», no. 21 (1976), pp. 125—146 ; Olivier Clement, *L'Eglise Orthodoxe et le mouvement charismatique contemporain*, în «La Tribune Familiale» (Paris), nr. 149, 1974, p. 2—3 ; Marc-Antoine Costa de Beauregard, *L'Eglise eucharistique, charismatique, locale*, în «Présence Orthodoxe», no. 29,1975 ; Valeriu Drăguşin, *Harismele în viaţa Bisericii primare*, în «Studii Teologice», XLI (1989), nr. 5—6, p. 50—62.

HIROTONIE [(gr. heirotonia, lat. ordinatio) = acţiunea de a întinde mîna, de a alege prin vot, punerea mîinilor]: Taina în care, prin rugăciunea de invocare a Duhului Sfînt şi prin punerea mîinilor de către un episcop (sau 2—3 episcopi), se consacră slujitori sacerdotali în treapta respectivă — diaconat, prezbiterat şi episcopat —, pentru parohia sau eparhia vacantă. *Hirotonia* este momentul în care un membru al Bisericii este introdus şi instituit în preoţia sacramentală (distinctă de cea universală primită de toţi membrii Bisericii în Taina botezului), recunoscîndu-i-se acestui membru autoritatea sa particulară şi statutul său permanent în slujirea unei comunităţi. Toate acestea sînt daruri ale Duhului Sfînt, pe Care episcopul Îl invocă printr-o rugăciune specială asupra candidatului. Preoţia, în toate treptele ei, fiind asociată prin natura ei cu Taina Euharistiei, *hirotonia* are loc în cadrul Liturghiei. Episcopul, în calitatea sa de conducător al Bisericii locale, fiind înconjurat de preoţi, în prezenţa comunităţii (sau eparhiei), vacante sau nou înfiinţate, este cel care pune mîna pe candidat şi îi transmite autoritatea de a exercita preoţia, confirmîndu-l în slujirea de diacon, preot (sau episcop, în care caz trebuie să fie cel puţin 2 episcopi).

Practica *hirotonirii*, ca ritual de consacrare a slujitorilor bisericeşti, este atestată de Noul Testament, în mod deosebit de epistolele pastorale (Fapte 6, 6; I Tim. 4, 14; II Tim. 1, 6—7; Tit 1, 5—9). Caracterele *hirotoniei* pot fi rezumate astfel:

1. *Hirotonia* nu este o problemă de simplă vocaţie personală, sau de contract social sau de necesitate pastorală, ci o situaţie de har, de trimitere şi de chemare a Bisericii (Fapte 14, 23; 20, 28). *Hirotonia* are sens dacă corespunde unei slujiri pe care Apostolii au crezut-o necesară în Biserică. Pe de o parte, este vorba de trimiterea slujitorilor de către episcop (cf. Mc. 3, 14; In 20, 21—23). Orice *hirotonire* se face pe seama unei parohii sau episcopii vacante. Indicarea lor în actul *hirotonirii* este obligatorie (Can. 15 al Sinodului de la Niceea şi Can. 6 al Sinodului de la Calcedon — 451). *Hirotonia* independentă, «in absoluto», introdusă în sec. al IX-lea în mînăstirile din Occident, este interzisă. Pe de altă parte, potrivit can. 5 al Sinodului de la Laodiceea (364), alegerea şi desemnarea prin vot a candidatului, precum şi acceptarea de către comunitate sînt obligatorii. *Hirotonirea* este tocmai ritualul de introducere a slujitorilor într-o Biserică locală, care se asociază la epicleza de *hirotonire* rostită de episcop, prin aclamaţia şi rugăciunea «Să fie vrednic» (Axios). *Didahia* (cap. 15) indică foarte clar participarea comunităţii la alegerea episcopilor şi diaconilor.

2. Pentru Clement Romanul şi Irineu de Lyon, *hirotonia* este indispensabilă pentru a identifica şi verifica nu numai succesiunea apostolică, ci şi continuitatea cu credinţa de la început. Iar funcţia de continuitate este o funcţie de reprezentare: *episcopul* adică reprezintă pe Hristos, căci una din acţiunile Sale faţă de apostoli a fost aceea de a le încredinţa păstrarea şi transmiterea Evangheliei Sale, în cuvinte şi în Taine. Fără colegiul apostolilor nu există acces la Evanghelia lui Hristos. Iată de ce numai episcopul are dreptul de a *hirotoni* (Sf. Ioan Hrisostom, *Comentar la Timotei*, 11, P.G. 62, 553). Cea mai proprie reprezentare a lui Hristos este în Taina Euharistiei, ca preşedinte al adunării liturgice. Episcopul care *hiroteneşte* este

episcopul care liturghisește. De aceea, între *hirotonie* și Euharistie este o legătură indisolubilă (Didahia, 14—15).

3. Episcopul este *hirotonit* de doi sau trei episcopi din Bisericile vecine (Can. 1 apostolic). Tradiția apostolică atestă această practică : Petru, Iacov și Ioan *hirotonesc* pe Iacov, «fratele» Domnului (Fapte 15, 4—34 ; 21, 18—19 ; Gal. 1, 19 ; 2, 1—13), pentru a fi conducătorul Bisericii primare din Ierusalim. Există două motive principale care explică acest ritual : mai întîi este vorba de apariția unei Biserici locale, care nu-și poate *hirotoni* singură episcopul, dată fiind integrarea ei în succesiunea apostolică prin prezența episcopilor, reprezentanți ai Bisericii sobornicești ; apoi, pentru a arăta egalitatea de autoritate și de putere a noului *hirotonit* cu întreg episcopatul. Dacă în cazul preotului se aplică principiul ierarhic : «cel mai mic ia binecuvîntare de la cel mai mare» (Evr. 7, 7), în cazul episcopului, treapta cea mai înaltă a ierarhiei bisericești, se manifestă paritatea și colegialitatea episcopatului. *Hirotoniile* independente, absolute, sînt anormale și în cazul episcopului, deoarece eparhia trebuie să fie indicată în actul *hirotoniei*, iar preoții și diaconii și credincioșii ei trebuie să fie prezenți la liturghia în cadrul căreia se *hirotonește* noul lor păstor.

4. Unele demnități și funcții bisericești apărute în decursul istoriei, în vederea organizării jurisdicției pastorale, nu anulează principiul și treptele de bază ale ierarhiei : diaconatul, prezbiteratul și episcopatul. Patriarhul unei Biserici locale autocefale este înainte de orice episcopul unei eparhii. Numai prin iconomie se poate admite o slujire de dimensiune regională sau națională (mitropolit, exarh, primat, patriarh), cu consimțămîntul celorlalți episcopi eparhioți. În Ortodoxie, nu există episcop sau patriarh al Bisericii universale.

5. A doua *hirotonire* este interzisă (canonul 68 apostolic), deoarece episcopul sau preotul sînt asociați la preoția veșnică a lui Iisus Hristos, «preot în veac» (Evr. 7, 17—21). Caracterul indelebil al *hirotoniei* are la bază fidelitatea permanentă a lui Hristos față de cei pe care i-a ales să-I fie discipoli și slujitori.

6. Termenul «*hirotonie*» se folosește pentru consacrarea și instituirea sacramentală a celor trei slujiri sacerdotale — diaconatul, prezbiteratul și episcopatul, pe cînd pentru slujirile nesacerdotale, care nu cer o consacrare sacramentală, se folosește termenul «hirotesie».

Bibliografie: D. Stăniloae, *Teologia dogmatică*, vol. III, p. 143—171 ; Cyrille Argenti, *Sacerdoce du peuple chrétien et sacerdoce ministériel*, în «Présence Orthodoxe» 25 (1974), p. 8—3) ; Sever Buzan, *Hirotonie și hirotesie*, în «Ortodoxia», nr. 4, 1957, p. 586—613.

HOMOUSIOS [gr. homoousios, (homo = aceeași, ousia = substanță, ființă) lat. consubstantialiter = de o ființă, consubstanțial] : Termen teologic nebiblic, adoptat de Sinodul de la Niceea (325) pentru a defini identitatea de ființă — dumnezeirea și coexistența sau consubstanțialitatea dintre Cuvîntul întrupat și Tatăl. Termenul fusese deja folosit de către Paul de Samosata, dar sinodul local din Antiohia (268) l-a respins. Cel care a impus *homousios* ca termen ortodox este Atanasie din Alexandria care scrie (*De Synodis*, 41, P.G. 26, p. 764) că cei ce nu acceptă *homousios*, ci «homoiousios» (asemănător), diferă de ortodoxie «numai printr-o singură literă». Fiul, nu numai că nu este creat, adică adus la existență din

nimic, ci are o unitate de ființă și de existență cu Tatăl din veci. De fapt, Atanasie a crezut că «homoiousios» poate avea un sens ortodox (de aceeași părere a fost și Ilarie, *De Synodis* 71, P.L. 10, 527 B) și că amîndoi termenii exprimă deoființimea Fiului cu Tatăl. Dar întrucît «homoiousios» producea confuzii și nu era acceptat de toți, Atanasie l-a folosit foarte rar și nu l-a impus altora. Pînă la urmă, părinții ortodocși s-au unit cu episcopul Vasile de Ancira, care era unul din susținătorii semiarianismului, după care Fiul are o natură «asemănătoare» cu a Tatălui (v. HRISTOLOGIE și EREZII).

«Cît despre mine, dacă ar trebui să-mi spun și eu părerea, accept expresia «asemănător ca ființă» dacă se pun înaintea lor și cuvintele «cu totul», dacă e înțeleasă ca «de o ființă», desigur în înțelesul sănătos al acestei expresii «de o ființă». Așa au cugetat și Părinții de la Niceea atunci cînd, numind pe Fiul Cel Unul — Născut «Lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat» și recunoscîndu-I și alte însușiri de acest fel, la urmă I-au adăugat și expresia «de o ființă». După cum nu-i cu putință ca cineva să-și închipuie c-ar exista vreo deosebire între lumină și lumină, între adevăr și adevăr, tot așa nu se poate concepe deosebire între ființa Celui Unul-Născut și între cea a Tatălui, din Care S-a născut. Dacă înțelege cineva lucrurile în acest fel, atunci și eu accept expresia așa cum am spus. Dar dacă nu înțelege să lege cuvîntul «cu totul» de «asemănător ca ființă», cum au procedat și cei din Constantinopol (360), atunci mă îndoiesc asupra acestei expresii, întrucît socot că prin ea se micșorează mărirea care trebuie recunoscută Fiului Cel Unul-Născut. Și de fapt noi obișnuim să întrebuințăm adeseori termenul «asemănător» chiar și pentru imaginile mai puțin clare și mai îndepărtate de originalele lor. Or eu folosesc cuvîntul «de o ființă» tocmai pentru că prin el nu se mai poate ajunge la vreun înțeles bănuitor sau înșelător» (Sf. Vasile cel Mare, *Epistola* 9, III, trad. rom., p. 143).

HRISTOLOGIE [gr. Hristos — cel ce a primit ungerea, Unsul]: învățătura ortodoxă despre cele două firi și persoana unică a lui Hristos, care în forma ei definitivă a fost elaborată de către Sinoadele ecumenice (în special I, IV și VI) prin sinteza datelor Noului Testament și teologia patristică. Tot în această perioadă s-a elaborat vocabularul *hristologic*: persoană, unirea ipostatică sau «enipostazierea» naturii umane în persoana Cuvîntului; comunicarea idiomelor, perihoreza sau întrepătrunderea reciprocă, îndumnezeirea firii omenești. Iisus Hristos, Fiul și Cuvîntul lui Dumnezeu, este a doua persoană a Sfintei Treimi, despre Care Simbolul de la Niceea (art. 2—7) afirmă că S-a născut din Tatăl mai înainte de toți vecii: «Lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut, Cel ce este de o ființă cu Tatăl...».

Această mărturisire de credință a Sinodului Ecumenic de la Niceea (325), care afirmă, împotriva ereziei ariene, deoființimea Fiului cu Tatăl, a fost dezvoltată și clarificată de Sinoadele Ecumenice ulterioare (III, IV, V), în fața diferitelor erezii care s-au ivit după Sinodul de la Niceea și care negau fie unirea celor două firi, dumnezeiască și omenească, fie realitatea voinței omenești în persoana Fiului. Sinodul al IV-lea Ecumenic (Calcedon, 451) a adoptat dogma potrivit căreia Iisus Hristos este Fiul și Cuvîntul lui Dumnezeu cel întrupat (In 1, 14),

Dumnezeu adevărat şi om adevărat, de o fiinţă cu Dumnezeu cel veşnic şi nevăzut după firea Sa dumnezeiască şi de o fiinţă cu noi după firea omenească, cele două firi desăvîrşite fiind unite în mod tainic în persoana divină unică a Cuvîntului lui Dumnezeu, fără amestecare, fără schimbare, fără împărţire, fără despărţire. Iar Sinodul al VI-lea Ecumenic din Constantinopol (680—681) a afirmat că Fiul întrupat are două voinţe naturale şi două energii, una creată şi alta necreată, unite în mod neseparat în subiectul unic al Cuvîntului.

Vom menţiona aici cîteva aspecte majore ale *Hristologiei*:

a) Preexistenţa Logosului prin naşterea din veci a Cuvîntului, ceea ce constituie actul unic al Persoanei Tatălui în relaţie cu Fiul. Fiul este rodul Tatălui ca subiect care exista în comuniune cu altă persoană. Fiul există din veci, de aceeaşi esenţă şi simultan cu subiectul — Tatăl care naşte. Într-adevăr, din cuvintele Sfintei Scripturi, reiese că Fiul este a doua Persoană a Sfintei Treimi (Mt. 28, 19), Dumnezeu-Fiul, Care S-a întrupat şi a locuit în mijlocul nostru (In 1, 14). Înainte de întrupare, Fiul cel unul născut din Tatăl exista din veci: «La început era Cuvîntul şi Cuvîntul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvîntul» (In 1, 1); «El este mai înainte de toate şi toate pentru El sînt aşezate» (Col. 1, 17). El este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut (Col. 1, 15; Evr. 1, 3), Cuvîntul cel veşnic care «S-a făcut trup» (In 1, 14). În Iisus Hristos am văzut pe Dumnezeu în persoană, în timp şi spaţiu (In 14, 7), fiind prezent şi lucrînd personal în lume. În El viaţa veşnică, care era la Tatăl, s-a manifestat în lume (I In 1, 3). Fiul este revelaţia deplină şi finală (Rom. 8, 32) a tainei lui Dumnezeu (Col. 1, 27; 2, 2).

b) Unirea celor două naturi şi voinţe, dumnezeiască şi omenească, nu alterează unitatea ipostasului Cuvîntului. Nici o natură sau voinţă nu este diminuată sau alterată în proprietăţile sale. În definitiv, nu se cunoaşte misterul relaţiei Cuvîntului cu natura umană care a asumat-o. Aceasta este «marea taină a bunei-credinţe» (I Tim. 3, 16).

Prin întruparea Sa, Cuvîntul lui Dumnezeu Şi-a asumat în ipostasul Său firea omenească din Sfînta Fecioară, rămînînd şi ceea ce a fost înainte de întrupare: «Dumnezeu-Cuvîntul, prin pogorîrea Sfîntului Duh, S-a unit cu ea şi dintr-însa S-a născut om desăvîrşit, fără să-Şi amestece şi să-Şi schimbe firea», spunea Ioan Damaschin. Astfel, Cuvîntul întrupat are două firi, două voinţe şi două energii, dumnezeiască şi omenească, unite în ipostasul Său veşnic, fără amestecare, fără schimbare, fără împărţire şi fără separare. După unirea ipostatică, fiecare fire, cu deplinătatea proprietăţilor şi însuşirilor ei naturale, se păstrează permanent în Hristos, fără amestecare şi fără separare, încît El este şi om şi Dumnezeu în acelaşi timp. Despre aceasta Chiril al Ierusalimului spune: «Om, dar şi Dumnezeu în acelaşi timp. Om, după ceea ce se vede, om întreg, aşa cum sînt şi eu, cu toate ale mele, ca pe mine curăţindu-mă să mă mîntuiască. Dumnezeu, după ceea ce nu se vede, Dumnezeu desăvîrşit, avînd fiinţa din Tatăl desăvîrşit. Cel ce există în chipul stăpînesc al lui Dumnezeu a luat acum chipul meu de rob. Nu Şi-a micşorat vrednicia dumnezeirii, dar a sfinţit frămîntătura firii mele. Acelaşi, întreg sus şi întreg jos. Sus născut fără de timp, jos născut

fără de sămînță. Sus creator — ca Dumnezeu, jos creatură — ca om».

«Născut, nu făcut», adică Logosul — Cuvîntul lui Dumnezeu S-a făcut în sens propriu ipostas al trupului pe care l-a luat din Fecioara Maria și astfel apare ca Iisus Hristos Domnul nostru. El nu este o creatură superioară, adusă la existență în timp, ci însuși Logosul și Fiul veșnic al Tatălui. Prin întrupare, firea omenească a devenit proprie Lui și astfel, El a devenit de o ființă cu noi. Sfinții părinți au pus un accent deosebit pe deoființimea Fiului cu Tatăl și pe integritatea firii Sale omenești. Pe de o parte, Dumnezeu Se întrupează rămînînd Dumnezeu. Pe de altă parte nu a avut o formă trupească aparentă. Nici n-a adus cu Sine din cer un trup omenesc. Dumnezeu a luat trup din firea noastră fără de păcat și este om cu adevărat, după întreaga ființă. După unire, nu rezultă o fire compusă prin contopire, ci cele două firi se deosebesc fără să se împartă. Dumnezeu întrupat n-a fost străin de nimic din cele ale noastre, afară de păcat, care nu aparține firii. El Și-a făcut al Său tot ceea ce era al nostru, curățind în același timp firea noastră.

c) De pe urma unirii celor două firi are loc și comunicarea sau trecerea însușirilor unei firi, celeilalte, încît fiecare fire păstrează însușirile ei proprii și primește însușirile celeilalte, fără contopire și confuzie între firi. Astfel, Cuvîntul întrupat, prin unirea celor două firi și voințe, săvîrșea omenește minunile și, om fiind, suporta dumnezeiește patimile firii. El împlinea deodată pe amîndouă, în chip teandric, pentru că era Dumnezeu și om în același timp. El nu a lucrat numai printr-o fire, în mod separat de cealaltă. El are un singur subiect, care voiește și lucrează în două firi cu două voințe și două energii. Cuvîntul voiește și lucrează ca Dumnezeu, prin voința și energia Sa necreată, și ca om, prin voința și energia Sa creată. El săvîrșea cele dumnezeiești (minunile) prin trup, pentru că nu era numai Dumnezeu; și îndura cele omenești (patimile) dumnezeiește, pentru că nu lucra despărțit de dumnezeirea Sa. În ipostasul cel unic al Cuvîntului firile cele unite au rămas necontopite. Dar făcîndu-Se om, El nu S-a subordonat firii omenești, ci a ridicat la Sine firea noastră. Firea omenească, deși are mișcarea ei proprie, e mișcată de cea dumnezeiască, pentru că ea nu subzistă într-un ipostas propriu, ci subzistă în ipostasul Cuvîntului. Voința omenească e în mod liber supusă voinței divine, și astfel El nu suprima însușirile naturale ale firii omenești, ci le depășea, dînd firii noastre un alt mod de a fi.

d) Îndumnezeirea firii omenești în persoana Fiului. Pe de o parte, *hristologia* a afirmat autenticitatea și realitatea întrupării, care nu este o simplă «corespondență» a lui Dumnezeu, cu intenția de a ne da un exemplu. El a cunoscut toate afectele și însușirile firii noastre: oboseala (In 4, 6), tristețea, plînsul, foamea, durerea, agonia, moartea, astfel că firea dumnezeiască se strînge și se «comprimă» în sine, pentru a lăsa cîmp deschis și liber firii omenești. Pe de altă parte, prin «enipostazierea» ei în Cuvîntul, firea omenească a fost întărită și transfigurată în ea însăși. În persoana Sa proprie, Fiul restabilește conformitatea ei naturală cu Dumnezeu-Creatorul, dăruindu-i libertatea totală față de păcat și față de moarte. Dacă «Dumnezeu S-a făcut

om pentru ca omul să devină dumnezeu», cum spune Atanasie cel Mare, procesul îndumnezeirii a început chiar în Hristos, căci Cuvîntul a îndumnezeit în sens propriu trupul pe care l-a luat. În firea Sa omenească, El a fost uns (Is. 61, 1; Lc. 4, 18; Fapte 4, 27) și consacrat prin ungerea Duhului Sfînt (Fapte 10, 38). Dumnezeu S-a făcut om cu adevărat deplin, ca să lucreze El însuși mîntuirea noastră prin trupul Său și El a refăcut firea noastră în El, arătînd prin aceasta că putem deveni și noi ceea ce ne-a arătat El. El ne ia în Sine cu tot ceea ce ține de firea noastră, ca să mistuie în Sine ceea ce e rău în aceasta, iar noi să ne împărtășim de cele ale Lui, așa cum soarele absoarbe umezeala pămîntului.

«De aceea Se și arată după înviere ucenicilor și înaintea ochilor lor Se înalță la ceruri, înălțînd și smerita fire omenească; Un Domn, cunoscut în două firi, împreună închinat cu Tatăl și cu Duhul Sfînt; avînd, de asemenea, două voințe și două lucrări; iar prin asta, înțeles și mai presus de înțelegere, mărginit și nemărginit, cu putință de a fi zugrăvit în icoane și închinat, datorită trupului pe care l-a luat, iar, prin închinăciunea ce I se aduce, slava se ridică la cel zugrăvit pe icoană, așa cum am fost învățați de tine, dumnezeiescule părinte Vasile, cînd ai scris: Cinstea dată icoanei trece la cel zugrăvit pe icoane».

Bibliografie: Keetje Rozemond, *La Christologie de Saint Jean Damascène*, Ettal: Buchkunstverlag, 1959; A. Grillmeier, *Le Christ dans la Tradition Chrétienne*, Editions du Cerf, Paris, 1973; Ioannis Kalogirou, *Hristologie și Soteriologie în operele Sf. Atanasie* (în grecește), Tesalonic, 1974, studiu publicat în volumul comemorativ consacrat Sf. Atanasie (373—1973), p. 237—279; J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood (N.Y.), 1975; John Romanides, *Învățătura hristologică a Sf. Ioan Damaschinul* (în grecește), în «Ekklesiastikos Pharos», 58 (1976), p. 232—269; A. de Halleux, *La définition christologique à Chalcédoine*, în «Revue Théologique de Louvain», 7, 1 (1976), p. 3—23; *Christology of the Later Fathers*, edit. de Edward R. Hardy, The Westminster Press, Philadelphia, vol. II, 1954; Vasile Bria, *Contribuția Sfîntului Atanasie la fixarea dogmei hristologice*, în «Ortodoxia», XIII (1961), nr. 2, p. 195—213; N. Chițescu, *A doua persoană a Sfintei Treimi în doctrina Sf. Ioan Damaschin*, în «Ortodoxia», XXVIII (1976), nr. 2, p. 305—348; Constantin Voicu, *Hristologia Părinților apostolici*, în «Ortodoxia», XIII (1961), nr. 3, p. 403—418; Ioan Mircea Ielciu, *Hristologia lui Sever de Antiohia și importanța dialogului cu necalcedonienii*, în «Ortodoxia» nr. 4/1988, p. 74—99.

I

IAD [gr. hades, echivalentul cuvîntului ebraic, sheol]. Doctrina învierii nu este cunoscută de religia iudaică. Orice om coboară după moarte în sheol, un loc sub pămînt, plin de întuneric și umbră, unde nu există nici amintirea, nici lauda lui Dumnezeu (Ps. 6, 5 ; 88, 4—6 ; Iov 3, 13—19). *Iadul* e deci adîncul unde toți morții, buni și răi, vor fi aruncați, sau «locuința morților». Iisus Hristos a coborît la *iad* pentru a propovădui «duhurilor ținute în închisoare» (I Petru 3, 19). *Iad* înseamnă și loc de pedeapsă a celor condamnați (Luca 16, 23), sau starea celor condamnați, suferința și focul veșnic destinat diavolului și îngerilor lui (Matei 25, 41).

Coborîrea la *iad* a Mîntuitorului, între momentul morții și al învierii, este o credință biblică afirmată în epistola I Petru 3, 18—19 și 4, 6 (v. și Rom. 10, 7 ; Ef. 4, 9) și menționată în scrierile postapostolice (Sf. Ignatie, Epistolele către : Magnezieni IX, 1, p. 89 ; Filadelfieni X, 1 ; Tralieni IX, 1), de către Justin Martirul (Dialogul 72, 4), ca și în crezul apostolic. Ioan Damaschin, care citează locul din epistola către Filipeni 2, 20, spune că Iisus, cu sufletul îndumnezeit, a coborît la *iad* pentru a arăta că lumina Sa acoperă și pe cei ce ședeau în întunericul și umbra morții, și pentru a elibera pe cei robiți. Iisus Hristos, Care acceptă voluntar moartea pe cruce, Își asumă pînă la capăt realitatea umană în aspectele ei cele mai negative și însăși confruntarea cu diavolul acolo unde acesta și-a făcut sălașul și și-a întins stăpînirea, adică în împărăția morții. În fond, mîntuirea înseamnă scoaterea omului din *iad*. El coboară ca un împărat și anunță victoria veșnică asupra morții și satanei, nu numai pentru cei «drepți», ci pentru toți, pentru credincioși și necredincioși. Origen, care credea în structura întreită a omului (cf. I Tes. 5, 23), spune că aceste elemente s-au despărțit cu ocazia patimilor și s-au unit din nou cu ocazia învierii : «Trupul zăcea în mormînt, sufletul se dusese la cer, iar duhul a fost încredințat Tatălui (*Convorbirea cu Heraclide*, în «Origen. Scrieri alese», EIB, trad. T. Bodogae, 1982, p. 329).

Evenimentul are, pe lîngă acest sens soteriologic, și o importanță hristologică, deoarece Iisus Hristos a coborît la *iad* cu sufletul Său, trupul fiind în mormînt, așa cum se afirmă în rugăciunea de la încheierea Proscomidiei : «În mormînt cu trupul, în *iad* cu sufletul, ca un Dumnezeu, în rai cu tîlharul și pe scaun împreună cu Tatăl și cu Duhul ai fost, Hristoase, pe toate umplîndu-le, Cel ce ești necuprins».

De asemenea, aceasta înseamnă că în faptul morții, sufletul rațional sau personalitatea umană nu se distruge, ci așteaptă învierea trupului. *Iadul* este încremenirea într-o stare de separare și de ură față de Dum-

nezeu, datorită păcatului, care este o forță de dezbinare. *Iadul* este întîlnit în aspectul sumbru, infernal, al condiției umane.

Bibliografie: Sf. Ioan Damaschin, *Despre credința ortodoxă*, III, XXIX, trad. cit. p. 153; Pr. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică ortodoxă*, cap. Hristologie; Remus Rus, *Raiul și iadul în învățătura ortodoxă*, în vol. «Îndrumări misionare» E.I.B, București, 1986, p. 884—889.

ICOANĂ [gr. eikon, lat. imago = chip, reprezentare]: imagine sacră, în două dimensiuni, care reprezintă pe Iisus Hristos, pe Maica lui Dumnezeu sau un sfînt, cu putință de zugrăvit datorită trupului pe care l-au avut, Cărora Li se aduce închinare sau cinstire, după principiul: cinstea dată *icoanei* trece la cel zugrăvit pe *icoană*. Ca reprezentare picturală, *icoana* poate avea aspectul ei istoric, estetic și arheologic, dar ea nu aparține artei sacre, ci cultului Bisericii, împreună cu Sfînta Scriptură și Sfintele Taine. Ea nu este un ornament, un tablou sau o reprezentare figurativă, ci comunicarea vizuală a realității invizibile divine, manifestată în timp și spațiu. De aceea, contemplarea vizuală, ca și mărturisirea orală sau mesajul scris, are aceeași valoare pentru primirea misterului lui Dumnezeu revelat în istoria mîntuirii. Pentru teologia ortodoxă, temeiul *icoanei* sau reprezentării simbolice este realitatea Întrupării Fiului lui Dumnezeu: «Și Cuvîntul trup S-a făcut» (In 1, 14). *Icoana* este o consecință a Întrupării, deoarece Iisus Hristos este «chipul lui Dumnezeu cel nevăzut» (Col. 1, 15).

Atitudinea Bisericii față de cultul *icoanelor* s-a precizat cu timpul. Origen și Tertulian nu sînt în favoarea *icoanelor*, ca și Eusebiu de Cezareea (263—339), care totuși recunoaște că a văzut *icoane* reprezentînd pe Hristos și apostoli. Tradiția că a existat o imagine autentică a portretului lui Hristos este foarte populară în acest timp. Sfîntul Vasile compară funcția de comunicare a *icoanei* cu aceea a cuvîntului: ceea ce cuvîntul este pentru auzire, același rol îl are *icoana* pentru vedere. Sfîntul Ioan Hrisostom spune că *icoana* e o garanție a întrupării reale, vizibile, a lui Dumnezeu. Cel care a fixat teologia *icoanei* în forma ei clasică a fost sfîntul Ioan Damaschin (cca 730—760). Pentru acesta, *icoana* stă pe faptul asumării firii omenești în persoana Cuvîntului. În fine, împotriva *iconoclasmului*, Sinodul al VII-lea ecumenic (Niceea, Bithinia, 787), cu contribuția patriarhului Tarasie (784—806), fixează învățătura ortodoxă despre reprezentarea *iconografică* a lui Hristos, Maicii Domnului, îngerilor și sfinților. O serie de canoane se referă la cultul *icoanelor*, care poate fi rezumat astfel:

a) *Icoanele* nu sînt venerate pe temeiul material, substanțial (nu se adoră *icoanele* în mod idololatru, ca «dumnezei», așa cum credeau iconomahii), ci pe temeiul asemănării chipului reprezentat cu persoana al cărei nume trebuie indicat pe *icoană*. Prin însăși indicarea numelui lui Iisus Hristos sau a sfîntului, se sfințește *icoana*. Dacă conturul sau numele persoanelor sacre se șterg, *icoana* își pierde valoarea ei simbolică și «analogică» și de aceea se arde. La fel și crucea, care primește sfințenie prin însăși forma ei. Dacă această formă sau lemnul ei se degradează, ea se arde. Astfel, orice cinstire dată *icoanelor* revine persoanei zugrăvite (originalului), nu materiei din care este făcută.

b) Tradiția ortodoxă face o distincție între: *latrie*, adorarea cuve-

nită lui Hristos însuşi ca Domnatotţiitor (şi pîinii şi vinului prefăcute în Trupul şi Sîngele Domnului, potrivit Sinodului local din 1084, sub patriarhul Nicolae şi Alexis Comnenul); *hiperdulie* sau *supravenerare*, acordată Maicii Domnului ca Născătoare de Dumnezeu, şi *venerare* sau *cinstire*, ce revine sfinţilor pe temeiul legăturii lor cu Hristos.

c) Natura lui Dumnezeu — Sfînta Treime nu poate fi reprezentată pictural, fiind invizibilă şi fără formă. Tatăl este totuşi reprezentat aşa cum apare în viziunile profeţilor şi teofaniile din Vechiul Testament (sub formă de tînăr în descrierea lui Avraam — Fac. 18, 1—3). La fel şi Duhul Sfînt, Care vine în chip de porumbel cu ocazia epifaniei Treimii la Botezul lui Iisus în Iordan (Mt. 3, 16). Viziunile, teofaniile şi celelalte evenimente din istoria mîntuirii, pot fi pictate şi cinstite. Iconograful trebuie să respecte întru totul datele Sfintei Scripturi.

d) În istoria Bisericii, mai ales în domeniul misiunii, catehizării şi instruirii religioase, *icoanele* au avut un rol decisiv. *Icoana* are: funcţie didactică, iconografia fiind socotită catehismul celor învăţaţi, ca şi celor neinstruiţi; funcţie contemplativă, deoarece ea sugerează şi atrage spiritul spre o lume transfigurată; funcţie de mijlocire, deoarece ea împărtăşeşte puterea nevăzută a sfinţeniei celui pictat. În acest sens, *icoanele* trebuie să fie îmbrăţişate şi sărutate cu cea mai mare pietate. În istoria Ortodoxiei se cunosc *icoane* făcătoare de minuni, al căror mister rămîne învăluit. Fie că au fost pictate de sfinţi, fie din cauza credinţei puternice a celui care le cinsteşte, fie că au fost alese ca instrumente în iconomia dumnezeiască, aceste *icoane* sînt patrimoniul cel mai de preţ al evlaviei ortodoxe. În ultimele decenii s-a produs o adevărată redescoperire a *icoanei* din partea confesiunilor neortodoxe şi a artelor în general. *Icoana* devine astfel un semn de meditaţie şi revelaţie, căci: mărturiseşte despre (sfînt sau despre) prezenţa în timp şi spaţiu a lui Dumnezeu, în actul întrupării şi învierii Fiului Său; comunică vizual realitatea nevăzută divină, care vine sub percepţia simţurilor; sugerează lumina vieţii viitoare, starea de îndumnezeire, sau punctul de întîlnire dintre timpul istoric şi eternitate; recunoaşte participarea omului şi a operelor umane la transfigurarea Creaţiei.

În secolul al VIII-lea, împăratul bizantin Leon V, Armeanul (813—820), începe o campanie de persecuţie contra cultului *icoanelor* ortodoxe, sub influenţa religiei islamice, persecuţie cunoscută sub numele de *iconoclasm* (distrugător de *icoane*). Cei care s-au opus acestei campanii, care a produs mari pagube *iconografiei ortodoxe*, au fost călugării. Cu toate că Sinodul al II-lea de la Niceea (787) consideră *iconoclasmul* o erezie, persecuţia n-a încetat decît mult mai tîrziu. Pentru a comemora restaurarea cultului *icoanelor* şi sfîrşitul persecuţiei *iconoclaste*, împărăteasa Teodora a instituit ziua de 11 martie 842 ca Sărbătoare a Ortodoxiei. Azi se serbează în cea dintîi Duminică din Postul Paştilor, cînd se face procesiunea cu *icoane* şi amintirea tuturor celor ce au luptat pentru credinţa ortodoxă: sfinţi, patriarhi şi episcopi, împăraţi evlavioşi, didascali, martiri şi mărturisitori.

«Doamne atotţiitorule, Dumnezeul părinţilor noştri, Cel ce, voind să scapi pe poporul Tău, pe Israil, din înşelăciunea slu-

jirii idoleşti şi să-I ai pururea neabătut în cunoaşterea şi slujirea Ta, unul adevăratul Dumnezeu, cu îngrozire l-ai oprit să nu-şi facă lui chip şi asemănare potrivnică Ţie, adevăratului Dumnezeu, la care să se închine şi să slujească ca lui Dumnezeu; şi iarăşi ai poruncit prin Moise să se pună, în Cortul Legii Tale celei dintîi, asemănări şi chipuri, şi ai poruncit ca chivotul în care erau tablele cele de piatră, năstrapa de aur şi toiagul lui Aaron, care arătau petrecerea Ta acolo cu oamenii şi pomenirea slăvitelor Tale minuni şi binefaceri, să se cinstească cu frică, cu cutremur şi cu închinăciune cuvenită lui Dumnezeu şi să se facă tămîieri şi rugăciuni înaintea lor; iar cinstea aceea ai primit-o cu îndurare ca şi cum ar fi fost adusă Ţie însuţi; iar la plinirea vremii ai trimis pe Unul-Născut Fiul Tău, Domnul nostru Iisus Hristos, Cel născut din femeie, din pururea Fecioara Maria; Care, luînd chip de rob şi asemenea oamenilor făcîndu-Se, a zugrăvit icoana cea nefăcută de mînă a preacuratului Său chip, punînd mahrama pe sfînta Sa faţă şi a trimis-o lui Avgar, domnul Edesei şi prin ea l-a vindecat de neputinţa lui; şi tuturor care se apropiau de dînsa cu credinţă şi I se închinau le da, prin minuni, nenumărate vindecări şi multe faceri de bine.

Şi noi dar, o bunule Stăpîne, Atotţiitorule, această icoană a preaiubitului Tău Fiu, în aducerea aminte a întrupării, a tuturor minunilor celor slăvite şi a binefacerilor arătate neamului omenesc prin venirea Sa ca om pe pămînt, am pus-o cu cinste înaintea slavei Tale, nu îndumnezeind-o, ci ştiind că cinstea icoanei se suie la cel zugrăvit pe dînsa» (Rugăciunea de sfinţire a icoanelor, în *Molitfelnic, ed. 1971, p. 471—473).*

Bibliografie: St. Jean Damascène, *Défense des icônes*, trad. de E. Ponsoye, Edition Cahiers Saint-Irénée, Paris, 1966; C. D. Kalokyris, *The Essence of Orthodox Iconography*, Holy Cross School, Brookline, Mass., 1971; Leonid Ouspensky şi Vladimir Lossky, *Der Sinn der Ikonnen*, Berna, 1952; Heinz Paul Gerhard, *The World of Icons*, trad. din germană, New York, 1971; E. N. Trubetskoi, *Icons: Theology in Color*, trad. de G. Vakar, St. Vladimir's Seminary Press, 1973; Leonid Ouspensky, *The Theology of the Icon in the Orthodox Church*, în «One Church» (Jordanville), 28, 3 (1974), p. 134—144; Christoph von Schönborn, *L'icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le I-er et le II-ème Concile de Nicée (325—787)*, Fribourg, Editions Universitaires, 1976; Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, ediţie îngrijită de C. Săndulescu-Verna, Editura Mitropoliei Banatului, Timişoara, 1979; Hans von Kampenhausen, *The Theological Problem of Images in the Early Church*, în vol. «Tradition and Life in the Church: Essays and Lectures in Church History», Philadelphia, 1968, p. 171—200; S. Gero, *Notes on Byzantine Iconoclasm in the Eight Century*, în «Byzantion», 44 (1974), p. 23—42; D. Belu, *Iconografia ca izvor omiletic*, în «Mitropolia Ardealului», III (1958), nr. 11—12, p. 878—886; Ene Branişte, *Teologia icoanelor*, în «Studii Teologice», IV (1952), nr. 3—4, 175—201; Nicolae Stănescu, *Sensul ortodox al icoanei*, în «Ortodoxia», VII (1956), nr. 2, p. 245—261.

ICONOGRAFIE. *Iconografia* locului de cult exprimă acest adevăr: creaţia şi umanitatea o dată ce sînt aşezate în lumina dumnezeiască (Ps. 4, 6), lumina indestructibilă pe care întunericul nu poate să o acopere (Ioan 1, 5), acestea devin transparente. De aceea, nu există nici o umbră pe icoană. Icoanele sfinţilor, care înconjoară naosul, redau forma eshatologică a umanităţii înviate. Stilizarea vrea să arate că sfinţii au o nouă configuraţie morfologică, o natură transfigurată, că ei au devenit încă de aici parte din «noua creaţie». Deşi sînt portrete simbolice, icoanele fac posibilă recunoaşterea persoanei. Ochii exprimă capacita-

tea sfinților de a contempla strălucirea lui Dumnezeu, iar discul de lumină, aurie sau galbenă, simbolizează înălțarea persoanei la slava necreată. De fapt, persoana domină întreaga suprafață a icoanei. Figura este adusă în fața suprafeței pentru a reda și mai bine dorința de a stabili o relație directă, intimă, cu cel care privește. Dacă sînt două sau trei persoane, pictura trebuie să redea comuniunea de iubire ce există între ele.

Icoanele sînt bidimensionale, potrivit hotărîrii Sinodului al 7-lea ecumenic. Ele s-au pictat, la început, pe pereții naosului, după o schemă iconografică. Mai tîrziu, au fost prinse în iconostas. Subiectele pictate sînt diverse : Iisus Hristos, Maica Domnului, sfinți, îngeri, evenimente din Noul Testament, care sînt comemorate ca sărbători în calendar. Partea cea mai importantă a iconografiei o formează icoanele din «Ciclul dogmatic» : Iisus Hristos ca învățător, la intrarea în biserică ; Pantocratorul, adică Iisus Hristos în plină slavă, îmbrăcat în alb și auriu, în centrul cupolei ; Maica Domnului — Theotokos (Isaia 7, 14), care reprezintă plenitudinea sfințeniei și chipul Bisericii, în nișa altarului ; icoana numită *Deisis*, pe iconostas, care reprezintă pe Iisus Hristos așezat în centru, avînd în dreapta Sa pe Fecioara Maria, simbolul Noului Testament, într-o atitudine de mijlocire, iar la stînga Sa, pe Ioan Botezătorul, «prietenul Mirelui», simbolul Vechiului Testament. Pictate din profil, ambele fețe sînt îndreptate spre Hristos. În altar, deasupra tronului, este pictat Iisus Hristos judecător, înconjurat de Apostoli, așezați pe tron, care vor judeca Biserica (Matei 19, 28). Tot în altar se zugrăvesc chipurile celor trei Părinți ai Bisericii, care au alcătuit liturghii.

Iconostasul este un zid sau perete de icoane care separă naosul de altar, sau poporul de slujitori, simbol al unei separări temporale. Înainte de secolul al II-lea, iconostasul era o simplă demarcație a spațiului rezervat pentru mișcarea și procesiunea liturgică. Pînă în secolele XIV—XV, iconostasul nu împiedica accesul vizual către altar al celor din naos. Arhitectura sa a evoluat continuu, din secolul al XVI-lea. Pe ușile împărătești se reprezintă Buna Vestire sau cei patru evangheliști, ansamblu care amintește începutul misiunii lui Hristos și învățătura Sa cuprinsă în Evanghelie. Deasupra sfintelor uși se află zugrăvită Cina cea de Taină. Pe iconostas, icoanele sînt așezate în mai multe registre. În primul rînd, la dreapta ușilor împărătești, icoana lui Hristos, cu mîna dreaptă binecuvîntînd și cu cartea Evangheliei deschisă, ținută în mîna stîngă. Alături, icoana sfîntului sau a hramului bisericii. La stînga, icoana Maicii Domnului, în versiunea cea mai cunoscută, Deisis. Alături, Sfîntul Ioan Botezătorul. Urmează, în sens vertical, icoanele celor douăsprezece sărbători mari, «împărătești», și ale celor doisprezece Apostoli. Crucea și ochiul atotvăzător al Tatălui încheie partea superioară a iconostasului.

În naos, la baza turlei, se pictează Liturghia cerească săvîrșită de îngeri. Cei patru evangheliști sînt zugrăviți în arcurile care susțin cupola. Pe bolțile absidelor laterale sînt reprezentate scene biblice, în primul rînd, Nașterea și Învierea Domnului. De asemenea, o galerie de sfinți și martiri, nu numai din calendarul Bisericii sobornicești, ci și din cel al Bisericii locale : sfinți locali, sfîntul

ale cărui moaşte se află în acea biserică, sfîntul sub oblăduirea căruia se află biserica.

Bibliografie: Daniel Ciobotea, *Iconografia ortodoxă — memoria văzută a Bisericii*, în «Ortodoxia», XLI (1989), nr. 3, p. 107—117.

ICONOMIE [(gr. oikonomia, lat. dispensatio — plan, providenţă, administrare)] : etimologic înseamnă restaurarea ordinei *(nomos)* în creaţie *(oikos)*. Noţiunea circulă acum cu mai multe sensuri :

a) Planul lui Dumnezeu cu privire la destinul creaţiei şi omului, îndeosebi pregătirea mîntuirii în Vechiul Testament şi realizarea mîntuirii în Noul Testament : «Făcîndu-ne cunoscută taina voii Sale, după bunăvoinţa Sa, astfel cum hotărîse în Sine mai înainte, spre *iconomia* plinirii vremurilor, ca toate să fie cuprinse iarăşi în Hristos, cele din ceruri şi cele de pe pămînt — toate întru El» (Ef. 1, 9—10 ; cf. Ef. 3, 2—3, 9 ; Col. 1, 24—25). Acest plan a fost păstrat ca o taină pînă cînd a fost revelat prin Iisus (Romani 16, 25). Pentru apostolul Pavel *iconomia* divină este o lucrare a iubirii lui Dumnezeu, «Care voieşte ca toţi oamenii să fie mîntuiţi şi să vină la cunoştinţa adevărului» (I Tim. 2, 4). *Iconomia* este identificată adesea cu «providenţa, dar misterul *iconomiei* se dezvăluie în întruparea Fiului lui Dumnezeu (Ef. 1, 10). *Iconomia* presupune caracterul dinamic, personal al dumnezeirii, o mişcare în voinţa divină, care se fondează pe iubirea Sa faţă de om. Nicolae Misticul rezumă *iconomia* astfel : planul lui Dumnezeu de mîntuire a omului, realizat de Iisus Hristos. Toţi cei care cooperează la realizarea acestui plan, în primul rînd apostolii, sînt numiţi «*iconomi*» (oikonomos) ai lui Dumnezeu (I Cor. 4, 1 ; Tit 1, 7 ; episcopul este numit «*iconom* al lui Dumnezeu»).

b) Sfinţii părinţi fac o deosebire între teologie, care cuprinde doctrina despre fiinţa, relaţia şi viaţa celor trei ipostasuri divine în sînul Treimii, şi *iconomie*, adică doctrina despre manifestarea şi lucrarea iubirii lui Dumnezeu în lume, mai precis istoria întrupării şi răscumpărării în şi prin Iisus Hristos, prin care s-a restaurat ordinea *(nomos)* în creaţia lui Dumnezeu *(oikos)*. Există o coincidenţă fundamentală între teologie şi *iconomie*, deoarece Dumnezeu a organizat planul de mîntuire potrivit sfatului Său veşnic : «Această taină a fost cunoscută mai înainte de toate veacurile de către Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt. De Tatăl, ca cel care a binevoit-o, de Fiul, ca cel care a îndeplinit-o, iar de Sfîntul Duh, ca cel care a conlucrat» (Sf. Maxim, *Răspunsuri către Talasie*, 60, în Filoc. rom., vol. 3, p. 330).

c) *Iconomia* este una din modalităţile principale (v. ACRIVIE) pe care Biserica le foloseşte în aplicarea normelor canonice, care constă într-o atitudine pastorală, de condescendenţă şi de compasiune. Patriarhul Fotie (820—891) consideră *iconomia* consistentă cu spiritul Ortodoxiei, mai ales pentru raţiuni de circumstanţă şi în cazuri concrete, personale, în care este în joc nu numai binele general al Bisericii, ci şi mîntuirea individului. În rîndul celor ce s-au despărţit de Biserică, Sf. Vasile cel Mare face deosebire între «erezie», «schismă» şi «adunări ilegale», de aceea şi modul de reprimire în Biserică e diferit. Pentru eretici, să se urmeze exact prevederea canoanelor — rebotezarea, pentru ceilalţi se pot face «concesiuni» la primirea botezului *(Epistola* 184, 11, trad. rom., p. 376). Există cazuri extreme care admit indulgenţă : ere-

ticii care se pocăiesc înainte de a pleca din viață trebuie să fie primiți, dacă arată căință adevărată (*Idem*).

În epoca modernă, *iconomia* a fost studiată în cadrul dreptului canonic și a fost pusă în legătură cu validitatea Tainelor săvîrșite de confesiunile neortodoxe. Aceste Taine n-ar avea valoare sacramentală în sine, dar recunoscute, «prin *iconomie*», de Biserica Ortodoxă, ele se umplu de substanță sacramentală. Prin aplicarea iconomiei, Biserica Ortodoxă recunoaște, de pildă, validitatea botezului în confesiunile neortodoxe, nemaiținiînd seama de aspectele juridice și disciplinare în vigoare, care ar împiedica o astfel de recunoaștere. Biserica, în aplicarea mijloacelor sale de mîntuire, are dreptul să stabilească în ce cazuri și în ce condiții face uz de *iconomie*. Desigur, Biserica nu poate să aplice totuși principiul iconomiei în ce privește învățătura de credință. Într-o scrisoare către Amphilochius, Sfîntul Vasile, vorbind de practica acceptării botezului ereticilor, se referă la «obiceiuri» bisericești și nu la excepții de la norme fixate de autoritatea bisericească. Prin urmare, *iconomia* nu este o excepție, o dispensă, ca în dreptul canonic roman, care ar implica o abandonare, o suspendare a canoanelor, ci o imitare a iubirii lui Dumnezeu într-un caz concret. *Iconomia* are la bază principiul paulin potrivit căruia poruncile dumnezeiești lasă posibilitatea și libertatea sfatului pastoral. Planul divin nu numai că permite un mare spațiu libertății umane, ci și solicită conlucrarea totală a acesteia.

A 4-a Conferință Panortodoxă (Chambésy, 1968) fixase printre temele pentru viitorul Sinod ortodox «*iconomia* în Biserica Ortodoxă», dar propunerea a fost abandonată de către cea dintîi conferință preconciliară (1976).

«Cel ce a dat ființă întregii zidiri văzute și nevăzute numai cu puterea voinței Lui, a avut înainte de toți vecii, deci înainte și de facerea lumii, un plan prea bun și negrăit în legătură cu ea. Iar acesta a fost ca să se împreune El Însuși, fără schimbare, cu firea oamenilor, prin unirea adevărată într-un ipostas și să unească cu Sine în chip neschimbat firea omenească. Aceasta pentru ca El să devină om, precum numai El a știut, iar pe om să-l facă dumnezeu prin unire cu Sine. În acest scop a împărțit veacurile cu înțelepciune, rînduindu-le pe unele pentru lucrarea prin care S-a făcut pe Sine om, iar pe altele pentru lucrarea prin care face pe om dumnezeu. Sfîrșitul veacurilor mai dinainte hotărîte pentru lucrarea prin care S-a făcut pe Sine om a ajuns la noi, sfatul lui Dumnezeu cu privire la întrupare aflîndu-și împlinirea prin înfăptuirea lui. La aceasta gîndindu-se dumnezeiescul Apostol și văzînd că sfatul cu privire la veacurile hotărîte de Dumnezeu ca să Se facă om s-a împlinit prin însăși întruparea lui Dumnezeu Cuvîntul, spune că «la noi a ajuns sfîrșitul veacurilor». Așadar nu e vorba pur și simplu de toate veacurile gîndite de noi, ci de cele rînduite pentru înfăptuirea tainei întrupării, care au ajuns la capătul lor prin hotărîrea lui Dumnezeu» (*Sf. Maxim, Răspunsuri către Talasie, 22, în Filoc. rom., vol. 3, p. 69*).

B i b l i o g r a f i e : Isidor Todoran, *Principiile iconomiei din punct de vedere dogmatic*, în «Studii Teologice», VII (1955), nr. 3—4, p. 140—149; J. Kotsonis, *Problèmes de l'économie ecclésiastique*, Gembloux; Duculot, 1971; *L'économie dans l'Eglise Orthodoxe*, în «Istina», XVIII (1973), nr. 3, p. 377—378; Liviu Stan, *Iconomie și intercomuniune*, în «Ortodoxia», XXII (1970), nr. 1, p. 5—19; Chesarie Gheorghescu, *Învățătura ortodoxă despre iconomia divină și iconomia bisericească*, «Studii Teologice», XXXII (1980), nr. 3—4, p. 334—373.

IERARHIE [gr. hiera + arhi — conducere sau autoritate sacră] : cuprinde slujirile confirmate prin hirotonie, care au autoritatea de a conduce în Biserică. Cu toate că principiul *ierarhiei* slujirilor apare în Evrei 7, 7, unde se arată că ceea ce este inferior este binecuvîntat de ceea ce este superior, acest principiu n-a primit o motivare teologică decît începînd cu scrierile lui Dionisie Areopagitul, care vede în *ierarhia* bisericească o imitare a *ierarhiei* cerești. Pentru acesta, cele trei trepte *ierarhice* nu sînt altceva decît cele trei grade de sfințenie de pe scara desăvîrșirii (*Ierarhia bisericească*, 5) : episcopul este simbolul perfecțiunii ; prezbiterul, al iluminării, iar diaconul, al purificării. Tendința de a explica în mod simbolic și analogic formele de slujire bisericească este mult mai veche. Totuși, Biserica apostolică nu apare ca o instituție ierarhizată, în sensul de mai tîrziu. De pildă, pentru sfîntul Ignatie, episcopul este chipul și imitatorul lui Dumnezeu-Tatăl ; prezbiterii, adică sfetnicii și coliturghisitorii episcopului, reprezintă colegiul apostolic care înconjoară pe Hristos ; diaconii, ajutătorii direcți ai episcopului, sînt chipul lui Hristos, sau imitatorii cetelor îngerești (*Epistolele către Magnezieni*, 16, 1 ; *Smirneni*, 8, 1 ; *Tralieni*, 2, 2—3 și 7, 2). Ghelasie, în *Istoria Sinodului I ecumenic*, compară pe episcop cu chipul lui Hristos, prezbiterii fiind o reprezentare a tronului serafimilor, iar diaconii a heruvimilor.

Astfel, după cum se menționează în Faptele Apostolilor, în Biserica primară distingem mai multe categorii de membri : apostolii, preoții și frații — (Fapte 15, 23 ; cf. Fapte 5, 2, 4, 6). Această împărțire între membrii Bisericii se pare că avea un caracter oarecum oficial deoarece ea apare în hotărîrile sinodului de la Ierusalim. Dar, în această perioadă denumirea treptelor *ierarhice* nu era fixată într-un mod definitiv, deși nu se făcea confuzie între gradele *ierarhiei*. De pildă, «presbiteroi» a însemnat la început toți slujitorii Bisericii, indiferent în ce treaptă se aflau. De asemenea, «diákonos» a desemnat orice formă de slujire în Biserică. Cu timpul, denumirile treptelor *ierarhice* s-au fixat : «episcop» a desemnat cea mai înaltă treaptă, «presbiter» — sau preot s-a păstrat pentru treapta a doua, iar «diacon» pentru treapta a treia, credincioșii nehirotoniți fiind numiți «sfinți». De pildă, apostolul Pavel face o deosebire clară între sfinți, episcopi (presbiteri) și diaconi, amintind și pe Timotei, care era episcop, în Filipeni 1, 1.

Dar începînd cu secolul al II-lea, slujirile preoțești instituite prin hirotonie sînt precizate și devin foarte importante. Didahia, Clement Romanul, Ignatie al Antiohiei, Irineu, Ciprian ne-au lăsat texte esențiale privind teologia și simbolismul sacerdoțiului în general și organizarea slujirilor hirotonite, în special. Toți sînt de acord că fără aceste forme de slujire sacerdotală nu se poate vorbi propriu-zis de Biserică.

Biserica Ortodoxă recunoaște trei forme ale preoției pastorale sau hirotonite : diaconul, preotul și episcopul. Toate acestea sînt constitutive și necesare Bisericii. Concelebrarea acestora în Taina Euharistiei arată că cele trei slujiri participă la aceeași preoție unică a lui Hristos, dar în mod diferit, după nevoile comunității. De altfel, slujirile bazate pe hirotonie sînt în primul rînd slujiri liturgice, rînduite pentru Taina Euharistiei. Din puterea și autoritatea de a consacra

Euharistia, decurg celelalte funcţii : pastorală, învăţătoare, conducătoare.

Episcopatul constituie cea mai înaltă treaptă în *ierarhia* bisericească (V. EPISCOP). El reprezintă comunitatea şi coordonează slujirile acesteia, fiind centrul şi expresia acestora. Episcopul (episkopos) capătă un rol decisiv în perioada în care Biserica locală se organizează în cetăţi şi centre importante, avînd rolul de a da mărturie despre continuitatea acelei Biserici cu apostolii, de a asigura comuniunea ei cu celelalte Biserici. Tronul episcopal simbolizează poziţia episcopului în Biserică, adică imaginea celui ce prezidează Euharistia (proestos), înconjurat de preoţi şi diaconi, celebrînd pentru şi împreună cu poporul. În această calitate, el recapitulează şi coordonează toate slujirile şi harismele Bisericii ; de aceea el este cel mai mare în ierarhia bisericească. Avînd o concepţie organică despre Biserică, tradiţia ortodoxă n-a considerat episcopatul ca o instituţie juridică sau ca un ordin separat, care ar deţine o putere exclusivă, superioară celorlalte slujiri bisericeşti. El are dreptul exclusiv de a hirotoni preoţi şi diaconi, deoarece el îşi exercită slujirea sa numai împreună cu aceştia. Biserica locală (eparhia) nu poate să-şi hirotonească singură episcopul ei, de aceea el este hirotonit de doi sau trei episcopi din Bisericile vecine (Canonul 1 apostolic şi Canonul 4 al Sinodului I de la Niceea). El este prin hirotonie «unit» cu eparhia sa şi nu exercită o funcţie în afara acesteia. El este de drept membru al sinodului unei Biserici autonome, iar cînd Biserica întreagă este chemată să se pronunţe în probleme de interes general, el este membru al sinodului ecumenic.

Prezbiteratul (de la presbiteros — bătrîn) se crede a fi o prelungire a preoţiei din Vechiul Testament, în comunităţile formate din creştini proveniţi din iudei, în Palestina, în care prezbiterul avea rolul de a conduce comunităţile întemeiate de apostoli. Rolul specific al prezbiterului este instruirea şi îndrumarea credincioşilor (I Tim. 5, 17). Prezbiteratul este subordonat episcopatului ca exerciţiu şi slujire, dar nu ca origine. El nu este o derivare din slujirea episcopului, ci are funcţia lui proprie. Ambele slujiri exercită aceeaşi chemare apostolică şi sînt indispensabile Bisericii, dar nu în acelaşi fel şi în aceeaşi capacitate. În altar, tronul episcopului este înconjurat de syntronul preoţilor, care sînt coliturghisitori şi conlucrători cu episcopul. Această colaborare se petrece nu numai în acţiunea liturgică, ci şi în activitatea pastorală. De pildă, preoţii luau parte la sinoadele locale, desigur fără drept de vot.

Diaconatul este o slujire liturgică permanentă, şi nu o simplă treaptă premergătoare preoţiei. Diaconii sînt prin hirotonie legaţi de episcopii lor, fiind, după simbolica folosită de sfîntul Ignatie, chipul lui Hristos. Ei au un rol important în instruirea şi catehizarea credincioşilor, fără însă să aibă răspundere pastorală.

Biserica Ortodoxă este o Biserică *ierarhică* în sensul că face o distincţie între preoţia pastorală primită în Taina Hirotoniei, cu cele trei trepte sau forme ale ei — episcopatul, prezbiteratul şi diaconatul —, şi preoţia generală, comună, a credincioşilor, care e primită în Tainele botezului şi mirungerii. De aceea, Biserica nu trebuie să fie confundată cu *ierarhia* sau clerul, după cum «poporul lui Dumnezeu»

nu trebuie să fie limitat la laici sau mireni. Biserica se sprijină nu numai pe o categorie de membri, *ierarhia* sau clerul, care au, firește, slujiri proprii, specifice, ci pe întreg poporul. Mai mult, *ierarhia* există în lăuntrul poporului credincios care formează Biserica. (v. EPISCOP, PREOT, PREOȚIE)

Bibliografie: Iustin Moisescu, Ierarhia bisericească în epoca apostolică, Craiova, 1955; Stelian Izvoranu, *Ierarhia bisericească după scrierile bărbaților apostolici*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXIII (1957), nr. 8—9; D. Radu, *Taina Preoției — ierarhia bisericească*, în vol. «Îndrumări misionare», EIB, București, 1986, p. 565—586.

IERURGII [gr. slujbe sfinte]: Biserica, primind autoritatea de a orîndui cultul, a stabilit ritualul și ceremonii liturgice, dar cu caracter nesacramental, care poartă numele de *ierurgii*. Acestea au cîteva caracteristici specifice:

Ele nu au caracterul de Taină, deoarece nu au fost instituite printr-o poruncă explicită de Iisus Hristos. Ele sînt instituite de Biserică și sînt exercitate în numele ei, desigur, în unire cu Hristos;

Biserica, avînd rolul principal, ea asigură acestor rituri eficacitatea lor.

Biserica imploră în ele harul lui Dumnezeu pentru felurite situații și trebuințe ale credincioșilor și mai ales pentru sfințirea creației și a mediului înconjurător. Spre deosebire de Liturghie, care se săvîrșește pentru întreaga Biserică și pentru nevoile ei, *ierurgiile* sînt săvîrșite pentru o anumită persoană sau pentru o anumită nevoie.

În lucrarea *ierurgiilor*, atitudinea și participarea credinciosului sînt foarte importante, de aceea el trebuie să se unească cu preotul care săvîrșește aceste rugăciuni.

Biserica practică și alte forme de ierurgii, ca de pildă:

— Rînduieli de binecuvîntare în felurite împrejurări, la care se face stropirea cu aghiazmă (dacă nu s-ar afla apă sfințită, se face sfeștania sau sfințirea cea mică a apei). De pildă, binecuvîntarea unei case noi, sfințirea semănatului, a țarinii, a viei, a fîntînii, a recoltei etc.;

— Rugăciunile la felurite trebuințe personale, neputințe și boli;

— Rînduieli de sfințire a locașului de cult, a vaselor sfinte, a veșmintelor preoțești, a icoanelor, a crucilor și clopotelor.

Tainele au eficacitatea lor din jertfa de pe cruce a lui Iisus Hristos, de aceea ele sînt în raport direct cu Paștele. Ierurgiile sînt roade ale binecuvîntării lui Dumnezeu (Isaia 55, 10—11), care este numit «izvorul tămăduirilor».

Cele mai importante ierurgii sînt în legătură cu nașterea și cu moartea, cele două margini ale vieții omului. Două din cele mai frecvente ierurgii sînt: aghiazma sau sfințirea apei și înmormîntarea.

IERONIM (c. 345—420), născut în nordul Italiei, este cel mai mare traducător al Bibliei în Biserica Apuseamă și unul din cei mai renumiți exegeți creștini împreună cu Origen și Augustin. La început intră într-o mînăstire la Aquilleia. Apoi pleacă în deșertul din sud-estul Antiohiei, unde se ocupă cu studierea manuscriselor biblice în limba ebraică. După ce este hirotonit la Antiohia, pleacă la Constantinopol în 380 și studiază cu Grigorie de Nazianz. În 382 devine secretarul papei Damascus în Roma, de la care primește sarcina să traducă Scriptura în latină. Vizitează în acest

scop Antiohia, Egipt, Palestina și se stabilește la Bethleem în 386, unde lucrează la traducerea și comentarea textelor biblice.

Papa dorea o versiune latină a Scripturii care să o înlocuiască pe cea veche. La început *Ieronim* se folosește pentru traducere de versiunea greacă a Bibliei creștine, Septuaginta, dar în cele din urmă își bazează traducerea pe Biblia ebraică. Revizuirea Scripturii latine (între 382 și 405) se numește Biblia *Vulgata*. *Vulgata* a fost confirmată de Conciliul de la Trent (1546) ca textul oficial al Bibliei în limba latină.

Comentariile biblice scrise de *Ieronim* sînt de mare valoare istorică, deoarece se referă la tradiția iudaică și abundă în citate din scriitorii creștini din primele secole. *Ieronim* recomandă interpretarea istorică, simbolică și spirituală.

IISUS HRISTOS : nume stabilit în Noul Testament, inclus în cea dintîi mărturisire de credință creștină (Fil. 2, 5—11), pentru a recunoaște pe Iisus din Nazaret ca Mesia, Fiul lui Dumnezeu, Domnul și Mîntuitorul : «Și orice limbă să mărturisească, spre slava lui Dumnezeu Tatăl, că *Iisus Hristos* este Domnul» (Fil. 2, 11). Numele Hristos este asociat cu numele Kyrios — Domnul (Luca 2, 11), anume pentru a arăta autoritatea Sa unică divino-umană : «Domn este *Iisus Hristos*» (Filip 2, 11).

Iisus, numele Lui propriu (Mt. 1, 21, 25 ; Lc. 1, 31) — care este forma greacă a lui Ioshua (Lc. 2, 21) ce înseamnă în ebraică «Domnul este mîntuirea» sau «mîntuitorul» (Is. 61, 11) și în grecește, «cel care vindecă» — I se dă la prezentarea la templu de către mama Sa, Fecioara Maria, potrivit unei făgăduințe divine : «Ea va naște Fiu și-I vei pune numele *Iisus*, pentru că El va mîntui pe poporul Său de păcate» (Mt. 1, 21). Pentru a-L distinge de alții cu același nume, se recurge la o indicație geografică : *Iisus* din Nazaretul Galileii (Mt. 21, 11 ; Mc. 1, 9), *Iisus* din Nazaret (In 1, 45 ; 18, 5, 7 ; Fapte 2, 22, 32, 36), sau *Iisus* Nazarineanul (Mc. 1, 24 ; 10, 47 ; Lc. 24, 19). Prin «acest *Iisus*», apostolii indică pur și simplu persoana istorică a Celui ce le-a fost învățător, în calitatea lor de contemporani, discipoli și martori autentici de la început (I In 1, 1 ; Fapte 8, 35 ; 13, 23, 33 ; 19, 4). «Hristosul», echivalentul cuvîntului ebraic Messiah care înseamnă «unsul lui Dumnezeu», nu e un nume propriu, ci un titlu care se referă la originea și misiunea divină a lui *Iisus*, în special la slujirea Sa de preot (*Hristos* apare în Noul Testament de 529 ori dintre care, de 379 ori în epistolele pauline). În Vechiul Testament, regii lui Israel și arhiereii erau supuși ritualului ungerii cu untdelemn sfințit atunci cînd primeau funcțiile respective, și de aceea se numeau «unșii Domnului» (Zah. 4, 14). Într-un sens mai general, «Mesia-Unsul» este cel Căruia Dumnezeu I-a încredințat misiunea de a elibera pe poporul ales, și pe Care evreii Îl așteptau la sfîrșitul timpului (sfîntul Chiril al Ierusalimului spune că, în multe privințe, Iosua al lui Navi a fost tipul lui *Iisus Hristos* — (Cateheza X, 11). În mărturisirea sa din Cezareea, Simon Petru a recunoscut pe Mesia-*Hristos* în Iosua-*Iisus* din Nazaret : «Tu ești *Hristosul*, Fiul lui Dumnezeu celui viu» (Mt. 16, 16). *Iisus* Însuși Se identifică cu «Unsul Domnului»-Mesia, pe Care Duhul Domnului L-a uns să propovă-

duiască mîntuirea (Lc. 4, 18 ; Fapte 4, 26—27), a fost trimis de sinedriu la Pilat cu acuzaţia că El Se pretinde Mesia şi a fost răstignit ca Mesia, «*Hristos*, regele lui Israel» (Mc. 15, 32).

Comunitatea creştină încă din primele zile ale existenţei ei a atribuit aceste nume lui *Iisus* din Nazaret, iar mărturisirea lor a constituit una din condiţiile primirii Tainei botezului şi apartenenţei la Biserică : «Pocăiţi-vă şi să se boteze fiecare dintre voi în numele lui *Iisus Hristos*, spre iertarea păcatelor voastre şi veţi primi darul Duhului Sfînt» (Fapte 2, 38). Pentru acea comunitate nu exista separarea între *Iisus* istoric, pămîntesc, fiul Mariei, şi *Hristos*, Fiul lui Dumnezeu. Desigur, ea căuta mereu să traducă, pentru ea şi pentru cei din afară de ea, sensul lui *Hristos*, al lui Mesia, de aceea o mulţime de nume au fost date lui *Iisus Hristos*. Cea mai frecventă şi autentică interpretare este aceea de «Domn» şi «Mîntuitor». De fapt, «*Iisus* este Domnul — Kyrios» constituie cel mai vechi crez creştin (Rom. 10, 9 ; I Cor. 12, 3 ; II Cor. 4, 5, 14 ; Col. 2, 6 ; I Pt. 1, 3 ; Lc. 23, 42).

Persoana, numele şi actele lui *Iisus Hristos* sînt fundamentale pentru Biserica creştină, deoarece în centrul istoriei mîntuirii despre care ea ne dă mărturie stă *Iisus Hristos*, cu istoricitatea şi mesianitatea Sa incontestabilă. În acest sens, creştinismul nu este o religie anistorică, deoarece istoria lui *Iisus Hristos* stă la baza credinţei creştine (Evr. 2, 9 ; 3, 1 ; 6, 20 ; 7, 22 ; 10, 19). Două probleme majore ridică istoria lui *Iisus Hristos* redată în Noul Testament : istoricitatea lui *Iisus* din Nazaret (Fapte 2, 22), a omului *Hristos Iisus* (I Tim. 2, 5) şi mesianitatea Sa, adică identitatea dintre *Iisus* din Nazaret şi Fiul lui Dumnezeu.

Crezul spune că «S-a pogorît din ceruri şi S-a întrupat de la Duhul Sfînt şi din Fecioara Maria şi S-a făcut om, pentru noi oamenii şi pentru a noastră mîntuire». Cine este Acesta ?

Către anii 27—30 ai erei creştine, *Iisus*, fiul unui tîmplar din Nazaret, în provincia Galileea, cutreieră cetăţile şi ţinuturile din Palestina, atrăgînd mulţimile prin învăţătura Sa nouă, prin exemplul Său, prin minunile Sale (vindecări de bolnavi şi chiar învieri din morţi). Acest Iisus S-a născut în Betleem (Miheia 5, 1), un sat la sud de Ierusalim unde se născuse David, ca fiu al Mariei şi lui Iosif, protectorul Mariei. Palestina — Ţara Filistenilor — aşezată la Est de Marea Mediterană, azi Israel şi sudul Libanului, devine protectorat roman după ce Pompei cucereşte Ierusalimul (63 înainte de Hristos). Ea a avut totuşi dreptul să aibă un rege dependent de romani. În anul naşterii lui Iisus (probabil cu 1—4 ani înainte de era noastră) regele tuturor iudeilor era Irod cel Mare, de origine din Idumeea, care a domnit pe perioada anilor 37—4 înainte de Hristos. La Roma guverna împăratul Octavian, căruia i se dăduse titlul de *Augustus* (demn de respect divin), din anul 27 înainte de Hristos pînă în anul 14 după Hristos.

Evanghelistul Matei numeşte pe Iesei (tatăl lui David) în genealogia lui *Iisus* (Matei 1, 5—6). *Iisus* însuşi spune : «*Eu, Iisus, sînt descendentul familiei lui David*» (Apocalipsa 22, 16). Ca orice iudeu, *Iisus* este prezentat la Templu şi acceptă prezenţa colonilor romani în Palestina, cărora le plăteşte impozit. La înce-

putul misiunii Sale publice, *Iisus* este botezat de profetul Ioan în rîul Iordan, profetul care anunțase venirea iminentă a lui Iisus : «Eu unul vă botez cu apă spre pocăință, dar Cel ce vine după mine este mai puternic decît mine» (Matei 3, 11).

Înconjurat de un grup de apostoli, *Iisus* învață o nouă învățătură despre Împărăția lui Dumnezeu pe care o rezumă în *Predica de pe munte*, care începe cu *Fericirile*. În același timp face minuni, Se identifică cu săracii, ia apărarea femeilor compromise, vindecă bolnavi, critică sever pe șefii religioși ai poporului evreu, intră în comunitatea păcătoșilor, calcă anume unele prescripții ale Legii (sabatul), înfruntă deschis partidele politice religioase. Mulți cred că este un profet și chiar Mesia. *Iisus* nu vrea, la începutul misiunii Sale, să descopere imediat cine este El, de aceea cere ucenicilor Săi : «Vedeți, nimeni să nu știe» (Matei 9, 30).

Totuși, *Iisus* pretinde că Dumnezeu este Tatăl Lui, că este Fiul lui Dumnezeu, că dispune de Duhul Sfînt, că este domn asupra Legii. Aceste pretenții provoacă opoziția autorităților religioase care Îl acuză de blasfemie. Fariseii sînt convinși că *Iisus* calcă Legea mîncînd împreună cu păcătoșii. Din cauza aceasta, *Iisus* este arestat, fiind trădat de apostolul Iuda, după ultima Cină cu Apostolii, atunci cînd a instituit Taina Euharistiei.

Iisus este apoi judecat în fața instanțelor religioase de la Templul din Ierusalim. Acestea determină pe Ponțiu Pilat, procurator imperial în Iudeea între anii 26 și 36 după Hristos, să-L condamne la moarte. *Iisus* este răstignit de romani pe cruce și moarte în timpul cînd la templu avea loc sacrificiul mieilor (în anul acela Paștele evreilor (Pesah = trecere) era celebrat în seara de vineri spre sîmbătă). Este înmormîntat de prietenii și rudele Sale. Arestarea, judecata, răstignirea lui *Iisus* se întîmplă către anul 30. Împărat la Roma era Tiberius (14—37).

Apostolii pleacă din Ierusalim și se întorc la locurile lor în Nordul țării, în Galileea. Revin imediat la Ierusalim deoarece au auzit de la femeile care îngrijeau mormîntul că *Iisus* a înviat în dimineața celei dintîi zile a săptămînii, că este viu și că S-a arătat deja. Într-adevăr, *Hristos* înviat stă de vorbă față către față cu Apostolii, pe care vrea să-i convingă de realitatea învierii (cazul lui Toma). *Iisus* înviat trimite pe Apostoli să propovăduiască Evanghelia la toate națiunile lumii și să le boteze în numele Sfintei Treimi, spre iertarea păcatelor dîndu-le pentru aceasta puterea Duhului Sfînt. La 40 de zile după înviere, *Iisus* părăsește ucenicii și Se înalță cu trupul înviat la cer. (V. GENEALOGIE)

«Fiți surzi, dar, cînd cineva vă vorbește altceva decît de Hristos, Cel din neamul lui David, Cel din Maria, Care cu adevărat s-a născut a mîncat și a băut, Care cu adevărat a fost prigonit pe timpul lui Pilat din Pont, Care cu adevărat a fost răstignit și a înviat în văzul celor cerești, al celor pămîntești și al celor dedesubt; Care cu adevărat a înviat din morți, învingîndu-L pe El Tatăl Lui; după asemănare, Tatăl Lui ne va învia în Hristos Iisus și pe noi, care credem în El, fără de Care nu avem viața cea adevărată». (Sf. Ignatie, Către Tralieni, *IX, 1—2).*

«Binecuvîntat ești, Cel ce ne-ai binecuvîntat pe noi întru toată binecuvîntarea duhovnicească (Ef. 1, 3), întru persoana lui Iisus Hristos al nostru, întru Care ne-ai ridicat și ne-ai așezat împreună cu El întru

cele cerești (Ef. 2, 6), mai presus de toată Începătoria, Stăpînia, Puterea, Domnia și de tot numele ce se numește fie în veacul acesta, fie în cel viitor (Ef. 2, 21), făcîndu-ne împreună-moștenitori cu El și în intregime moștenitori ai Tăi, Treime a unui singur Dumnezeu, dîndu-ne în chip minunat toate sub stăpînire, cele din cer și cele de pe pămînt; întru Hristos Iisus, prin Care ne-am și îndreptat, din Cuvîntul cel de o ființă, cu harul Lui, noi pămîntenii. O, covîrșitoare iubire și minunată dragoste! Ne facem părtași de darul Tău, Dumnezeule, în Treime și Cuvinte al lui Dumnezeu. Slăvit ești cu adevărat, Doamne, Care ne-ai făcut părtași la slava firii Tale mai presus de înțelegere. Cu adevărat negrăit ești Tu, și necuprinse sînt lucrurile ce le faci și în chip covîrșitor nepovestită este dragostea Ta cea pentru noi» (Calist Patriarhul, *Capete despre rugăciune*, 40, în *Filocalia rom.*, vol. 8, p. 294).

Bibliografie: Eusebiu, *Istoria bisericească*, cartea 1, 2, 1—27, 3, 1—20, trad. cit., p. 5—13; Werner Foerster, *IISUS* in Dicționar Kittel, ed. cit., vol. 3, p. 284—293; Walter Grundmann, *CHRISTOS — The Christ — Statements of the New Testament*, in Dicționar Kittel, ed. cit., vol. 9, p. 527—580; Claude Tresmontant, *L'enseignement de Ieschoua de Nazareth*, Editions du Seuil, Paris, 1970; Charles-Harold Dodd, *Le fondateur du Christianisme*, *Editions* du Seuil, Paris, 1972; Louis Bouyer, *Le Fils éternel*, Editions du Cerf, Paris, 1974; Joachim Jérémias, *Jésus et les païens*, Delachaux et Niestle, Neuchâtel-Paris, 1956; Robert Schroeder, *Le Messie de la Bible*, Editeurs de la littérature biblique, Braine-L'Alleud, Belgique, 1974; Un moine de l'Eglise d'Orient, *Présence du Christ*, Editions de Chevetogne, 1960; Veselin Kesich, *The Gospel Image of Christ*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1972; Vasile Vasilachi, *Jesus Christ Through the Ages*, Carlton Press, New York, 1975; Hans Urs von Balthasar, Théologie de l'histoire, Fayard, Paris, 1970; A. Hamman, *La venue du Fils dans l'histoire, première étape de la rédemption*, in coll. «Mysterium Salutis», vol. 9, Ed. du Cerf, Paris, 1973, p. 121—154; Ion Bria, *Iisus Hristos, Dumnezeu adevărat și om adevărat*, în «Ortodoxia», XXV (1973), nr. 2, p. 218—252; Idem, *Destinul Ortodoxiei*, EIB, 1989, p. 194—226; V. Mihoc, *Iisus Hristos ca arhiereu*, după *Epistola către Evrei*, în «Ortodoxia», 2/1983, pp. 176—200.

VIAȚA ȘI SLUJIREA LUI IISUS HRISTOS
REPERE CRONOLOGICE
(Date aproximative)

Înainte de Hristos

63 Pompei în Orient cucerește Ierusalimul

47 Cezar traversează Palestina

37 Irod cel Mare devine regele iudeilor (al Iudeii)

27 August, împărat roman

20—19 Începutul construirii Templului (Ioan 2, 20)

7 Recensămîntul în Iudeea (Luca 2, 12)

4 Nașterea lui Iisus în Betleem (Matei 1, 18—25; 2, 1; Luca 2, 1—20)

Iisus Se naște sub Irod cel Mare, care moare în anul 4, ceea ce face ca data nașterii să fie fixată înainte de anul 1 al erei creștine, așa cum a determinat-o Dionisie Exiguul în secolul 6.

4 Moartea lui Irod

După Hristos

1 Începutul erei creștine fixată de Dionisie cel Mic în anul 753 de la întemeierea Romei (a.U.c.)

6 Iudeea este guvernată de un procurator

10 Nașterea lui Saul din Tars în Cilicia, din părinți evrei (Filip. 3, 5)

14 (767 a.U.c.) **Moartea lui August. Tiberiu împărat (14—37)** — (Luca 3, 1)

26 Pilat procuratorul Iudeii (Matei 27, 2 ; Marcu 15, 1 ; Luca 23, 1 ; Ioan 18, 28—29)

26 Caiafa arhiereu (Matei 26, 3, 57, 65 ; Ioan 18, 24 ; Fapte 4, 6)

27/29 Ioan Botezătorul predică și botează la Iordan. Luca 3, 1—3 :

1. În al cincisprezecelea an al domniei Cezarului Tiberiu, pe cînd Ponțiu Pilat era procuratorul Iudeii, Irod, tetrarh al Galileii, Filip, fratele său, tetrarh a Ituréii și al ținutului Trahonitidei, iar Lisanias, tetrarh al Abilenei,
2. În zilele arhiereilor Anna și Caiafa, a fost cuvîntul lui Dumnezeu către Ioan, fiul lui Zaharia, în pustie.
3. Și a venit el în toată împrejurimea Iordanului, propovăduind botezul pocăinței, spre iertarea păcatelor.

27 Botezul lui Iisus (Matei 3, 3—17 ; Marcu 1, 9—11 ; Luca 3, 21—22 ; Ioan 1, 32—34)

28 Ioan Botezătorul în închisoare.

Iisus începe să predice în Galileea. Pleacă din Nazaret și Se stabilește în Capernaum (Matei 4, 12—13).

28 Predicarea Evangheliei, chemarea Apostolilor, minunile, controverse. Iisus este disprețuit și neînțeles (Matei 13, 54 ; Marcu 6, 1 ; Luca 4, 23—30)

29 Decapitarea lui Ioan Botezătorul din ordinul lui Irod (Matei 14, 3—12 ; Marcu 6, 17—29 ; Luca 9, 9)

29 Înmulțirea pîinilor la lacul Tiberiada (Matei 14, 13—21 ; Marcu 6, 31—44 ; Luca 9, 10—17)

Călătoria în Siria (Matei 15, 21 ; Marcu 7, 24)

Călătoria în Decapoli, Betsaida, Cezareea de Filipi, Transiordania (Marcu 7, 31 ; 8, 22 ; Matei 16, 13 ; 19, 1 ; Marcu 8, 27 ; 10, 1)

Ultimele zile ale lui Iisus. Moartea, Învierea, Înălțarea

30 Iisus Se refugiază «dincolo de Iordan» (Ioan 10, 40—42 ; 11, 54)

Iisus vizitează Betania unde înviază pe Lazăr (Ioan 11, 1—44)

«Cu șase zile înainte de Paști, Iisus a venit în Betania, unde era Lazăr pe care îl înviase» (Ioan 12, 1)

30 (martie—aprilie) Venirea lui Iisus la Ierusalim pentru sărbătoarea Paștilor. Ioan Evanghelistul notează trei veniri la Ierusalim pentru Paști : în anul 27—28 (Ioan 2, 13), adică la un interval de 46 de ani după construirea Templului (Ioan 2, 20) ; în anul 29 (martie— aprilie) (Ioan 6, 11—15) ; în anul 30

30 Saul la Ierusalim unde face studii rabinice cu Gamaliel (Fapte 22, 3)

30 Intrarea în Ierusalim (Matei 21, 1—11 ; Marcu 11, 1, 11 ; Luca 19, 28—38 ; Ioan 12, 12—13)

Ultima Cină cu Apostolii (Matei 26, 20—29 ; Marcu 14, 17—24 ; Luca 22, 14—38 ; Ioan cap. 13—17) «În noaptea în care a fost vîndut» (1 Cor. 11, 23—26)

Arestarea lui Iisus (Matei 26, 47—56 ; Marcu 14, 43—52 ; Luca 22, 47—53 ; Ioan 8, 2—11)

Iisus înaintea arhiereilor Anna și Caiafa, în timpul nopții (Ioan 18, 12—14 ; 19, 22)

Iisus adus în fața sinedriului (Matei 26, 57—66 ; Marcu 14, 53—64 ; Luca 22, 66—71 ; 23, 1).

Iisus înaintea lui Pilat (Matei 27, 11—26 ; Marcu 15, 2—5 ; Luca 23, 2—7 ; Ioan 18, 29—38)

Iisus la Irod (Luca 23, 8—12)

Întoarcerea în pretoriu : condamnarea la moarte pe cruce (Matei 27, 26 ; Marcu 15, 6—15 ; Luca 23, 13—25 ; Ioan 19, 1—16)

30 Iisus moare pe cruce, vine 14 nissan, la orele 3 după amiază. Moartea lui Iisus are loc în anul în care

Paştele coincide cu sabatul, adică în anul 30 sau 33 (Matei 27, 45—50 ; Marcu 15, 35—37 ; Luca 23, 44—46 ; Ioan 19, 25—30)

Iisus este pus în mormînt, sîmbătă 15 Nissan, sărbătoarea Azimilor (Matei 27, 57—61 ; Marcu 15, 47—47 ; Luca 23, 50—56 ; Ioan 19, 38—42)

Învierea lui Iisus, în prima zi a săptămînii. Descoperirea mormîntului gol. Arătările după Înviere (Matei 28 ; Marcu 16 ; Luca 24 ; Ioan 20 şi 21)

Înălţarea la cer la 40 de zile după înviere (Fapte 1, 1—11)

După Cincizecime

30 Sărbătoarea Cincizecimii. Pogorîrea Duhului Sfînt peste Apostoli (Fapte 2, 1—13)

Constituirea celei dintîi comunităţi creştine (Fapte 2, 41—47)

Alegerea celor şapte diaconi elenişti (Fapte 6, 1—7)

34 Apostolul Petru în Antiohia

36 Plecarea lui Pilat din Iudeea

36/37 Martiriul diaconului Ştefan. Comunitatea creştină se deplasează din Ierusalim (Fapte 6, 8—15 ; 7, 1—60 ; 8, 1—16)

37 Moartea lui Tiberiu. Caligula împărat (37—41)

38 Convertirea lui Saul aproape de Damasc (Fapte 9, 1—19 ; 22, 5—16 ; 26, 10—18 ; Gal. 1, 12—17)

41 Claudiu împărat (41—54)

43 «Pentru prima dată în Antiohia, ucenicii au fost numiţi creştini» (Fapte 11, 26)

43—44 Paul şi Barnaba în Antiohia Siriei (Fapte 11, 25—26)

Petru în Samaria (Fapte 8, 9—25)

44 Petru în închisoare la Ierusalim (Fapte 12, 1—19)

Iacov conduce comunitatea creştină din Ierusalim (Fapte 21, 18)

Moartea lui Iacov, fratele lui Ioan

45/49 Cea dintîi călătorie misionară a lui Pavel cu Barnaba (Fapte 13, 4—14, 27)

49 Sinodul apostolic din Ierusalim care decide condiţiile de admitere în Biserică a convertiţilor de origine păgînă (Fapte 15, 1—35)

50 Evreii expulzaţi din Roma. Edictul lui Claudiu.

51—52 A doua călătorie misionară a lui Pavel (Fapte 15, 40—18, 22). Pavel la Corint

53—58 A treia călătorie misionară a lui Pavel (Fapte 18, 23—21, 35)

54 Nero devine împărat (54—68)

58 Arestarea lui Pavel la templul din Ierusalim, în timpul sărbătorii Cincizecimii (Fapte 21, 19—40 ; 22, 1—29)

60 Transferarea lui Pavel la Roma (Fapte 27, 28, 1—14)

61—63 Pavel la Roma, sub gardă militară (Fapte 28, 15—31)

62 Lapidarea lui Iacov, «fratele Domnului»

62—63 Eliberarea lui Pavel (Rom. 15, 24)

64 Incendierea Romei şi persecuţia creştinilor

67 Martiriul lui Petru şi Pavel la Roma

68 Moartea lui Nero

70 Paşti, generalul roman Titus cucereşte Ierusalimul şi distruge Templul

73 Massada, «fortăreaţa», cade în mîinile romanilor. Sfîrşitul rezistenţei iudaice. Johanan Ben Zakkai se retrage la Jabne (Jamnia) şi reorganizează iudaismul în jurul *Torei* — Legea, care înlocuieşte Templul din Ierusalim

81—96 Persecuţia creştinilor sub Domiţian

90 Erezia lui Marcion şi curentele gnostice

95 Apostolul Ioan scrie *Apocalipsa* în Patmos

95 *Scrisoarea* Papei Clement către creştinii din Corint

100 Moartea lui Ioan la Efes

107 Martiriul episcopului Ignatie al Antiohiei

111 Pliniu cel Tînăr legat în Bitinia

115 Edictul lui Traian

117 Moartea lui Traian (98—117)

154 Policarp, episcop de Smirna

161/169 Martiriul lui Policarp de Smirna

163/167 Martiriul lui Iustin la Roma

(După Ion Bria, *Iisus Hristos*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1992).

INDELEBIL, caracter [(gr. haraktir ; lat. character) indelebilis = marcă, amprentă ce nu se poate şterge] : expresie scolastică despre caracterul permanent, de neşters, pe care unele Taine îl imprimă primitorului lor. Această concepţia s-a impus în secolele XII—XIII şi a fost formulată de conciliul de la Florenţa (1439), pe baza teologiei lui Toma de Aquino. Ea s-a aplicat, în catolicism, în special Tainei hirotoniei. Prin consacrarea unei persoane într-o slujire preoţească, acea persoană intră în posesia unui har special, care are o valabilitate şi o permanenţă absolută, potrivit textului : «Tu eşti preot în veac după rînduiala lui Melhisedec» (Evr. 7, 21). La fel se poate spune despre botez şi mirungere, Taine care imprimă o «pecete» ce nu se poate pierde niciodată. De aceea, aceste trei Taine pot fi primite numai o singură dată de aceeaşi persoană.

Într-adevăr, Chiril al Ierusalimului vede măreţia botezului în aceea că Taina aceasta oferă «sfînta pecete indisolubilă» (*Procateheză*, 16, trad. cit., p. 50), iar Nicolae Cabasila consideră că «pecetea darului Duhului Sfînt», formula mirungerii, este o garanţie că cele trei bariere — firea, păcatul şi moartea, care separau omul de Dumnezeu — au fost înlăturate pentru totdeauna (*Viaţa în Hristos*, III, 3—4, trad. cit., p. 105—106).

Părerile despre caracterul *indelebil* al acestor Taine sînt mult mai nuanţate. De exemplu, cu toate că chemarea lui Dumnezeu este definitivă, «căci cel care a făgăduit rămîne credincios» (Evr. 10, 23), puterea preoţiei confirmată în actul hirotoniei nu e ceva impersonal, independent de includerea celui hirotonit în slujirea unei comunităţi. Preoţia este mai degrabă o slujire dată unei persoane, aleasă de Dumnezeu, dar care este recunoscută numai prin chemarea şi acceptarea din partea Bisericii. Dacă această acceptare este retrasă, din lipsă de credinţă sau de aptitudini, slujitorul pierde autoritatea de a sluji. Alt punct de vedere este acela că Dumnezeu nu este legat de sacramente, ci de făgăduinţele Sale (Evr. 10, 23). Caracterul *indelebil* ar fi un dar, o promisiune care confirmă fidelitatea lui Dumnezeu în actele Sale de chemare şi alegere : «Căci darurile şi chemarea lui Dumnezeu nu se pot lua înapoi» (Rom. 11, 29).

Tainele, prin faptul că asigură configuraţia cu Hristos, au un caracter *indelebil*. Harul pune stăpînire pe suflet în aşa fel încît nimeni nu-l mai poate separa de Dumnezeu : «Cine ne va despărţi pe noi de iubirea lui Hristos ?» (Rom. 8, 35). Creştinii nu mai sînt însemnaţi pe dinafară, în trup, cu «circumciziunea», ci poartă în inima lor «stigmatele» nepieritoare ale lui Hristos (Rom. 2, 28—29), de aceea «nici înălţimea, nici adîncul şi nici o altă făptură nu va putea să ne despartă pe noi de dragostea lui Dumnezeu, cea întru Hristos Iisus, Domnul nostru» (Rom. 8, 39).

INFALIBILITATE [lat. in + fallo — fallere = a nu greşi, a rămîne fidel]: făgăduinţa făcută Bisericii de a fi «stîlpul şi temelia» adevărului (I Tim. 3, 15) adică de a fi păzită de greşeală prin asistenţa Duhului Sfînt, atunci cînd învaţă credinţa adevărată. *Infalibitatea* îşi are sursa în această dublă fidelitate: a lui Hristos faţă de Trupul Său — Biserica, şi a Bisericii, faţă de Capul ei — Hristos, astfel încît porţile iadului nu o vor birui. Ea este un atribut al Bisericii în totalitatea ei, în calitatea acesteia de «neam sfînt şi preoţie împărătească» (I Pt. 2, 9). *Infaliblitatea* are două elemente esenţiale: a) starea de sfinţenie sau capacitatea spirituală a Bisericii, ca templu al Duhului Sfînt, de a discerne adevărul. În fond, aceasta este lucrarea proprie credinţei: de a deosebi binele de rău, adevărul de minciună; de aceea *infalibitatea* presupune exercitarea harismei credinţei; b) corespondenţa dintre didascalia apostolică şi Tradiţia permanent actuală a Bisericii, sau «memoria Christi». Credinţa Bisericii trebuie să consune cu ceea ce este descoperit în Sfînta Scriptură şi în Tradiţia apostolică. Biserica nu creează dogmele, ci distilează pentru fiecare epocă şi situaţie doctrina dată odată pentru totdeauna.

În ceea ce priveşte slujirea de a transmite învăţătura în Biserică, aceasta aparţine episcopatului, fie în mod particular, fie în mod conciliar, care are datoria şi dreptul de a propune credinţa. Totuşi *sensus fidei* este o speranţă şi o făgăduinţă făcută poporului lui Dumnezeu. În acest sens, *infalibilitatea* episcopatului sau a sinodului nu este «per se», ci «ex consensu ecclesiae». Fără acceptarea sau receptarea unanimă de către Biserică (sensus fidelium), prin discernămîntul ei noetic ca dar al Duhului Sfînt, definiţiile sinoadelor nu au autoritate pentru credinţă. Această concepţie pune în valoare capacitatea fiecărui credincios de a discerne Adevărul; de aceea autoritatea de a învăţa are un caracter ecleziologic, conciliar şi harismatic (v. AUTORITATE). În acest sens, *infalibilitatea* sinoadelor este «analogică», adică potrivit cu fidelitatea lor faţă de conştiinţa Bisericii.

Catolicismul vorbeşte de *infalibilitatea episcopului* de Roma, căruia i s-ar fi făgăduit o asistenţă specială a Duhului Sfînt, în calitatea sa de succesor al apostolului Petru (Mt. 16, 18—19). Conciliul Vatican I (sesiunea VI/1870) afirmă că papa nu poate greşi cînd vorbeşte «ex cathedra», adică atunci cînd împlinind funcţia de păstor şi de învăţător al tuturor creştinilor, în virtutea autorităţii sale apostolice supreme, proclamă în formă definitivă o doctrină de credinţă sau de morală, pentru a fi ţinută de Biserica universală (Constituţia «Pastor Aeternus» şi Constituţia dogmatică, «Lumen Gentium», nr. 25, a Conciliul Vatican II).

Biserica Ortodoxă nu acceptă această învăţătură, deoarece nu ţine cont de: a) colegialitatea episcopilor (sau autoritatea conciliară) în exercitarea slujirii învăţătoare şi b) scrutinul sfinţilor sau conştiinţa Bisericii (sensus ecclesiae) în receptarea deciziilor sinodale.

Bibliografie: N. Afanassieff, *L'infaillibilité de l'Eglise du point de vue d'un théologien orthodoxe*, în vol. coll. «L'infaillibilité de l'Eglise», Editions de Chevetogne, Chevetogne. 1963, p. 183—202; Ion Bria, *Infailibilitatea Bisericii*, în «Ortodoxia», XII (1960), nr. 3, p. 494—504; Idem, *Infailibilitatea şi primatul papal în discuţia primului Sinod Vatican*, în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 3, p. 454—459;

Gustave Thils, *L'infaillibilité du peuple chrétien «in credendo»*, Desclée de Brouwer, Paris, 1963 ; Ep. Antonie Plămădeală, *Hans Küng şi declaraţia «Mysterium Ecclesiae»*, în «Ortodoxia», XXVI (1974), nr. 1, p. 5—69.

INSPIRAŢIE [lat. in + spiro — in + spiratio = insuflare, comunicare a lui Dumnezeu ; gr. theopneustos] : *Inspiraţia* scrierilor Sfintei Scripturi ca un întreg este o învăţătură descoperită în tradiţia apostolică : «Toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu şi de folos spre învăţătură, spre mustrare, spre îndreptare, spre înţelepţirea cea întru dreptate» (II Tim. 3, 15 ; cf. I Pt. 1, 24, 25 ; I Cor. 2, 12—13).

Inspiraţia este lucrarea nemijlocită a Duhului Sfînt, prin care scriitorul biblic devine capabil de a primi, de a exprima corect şi de a scrie învăţăturile de credinţă şi de morală care formează conţinutul revelaţiei dumnezeieşti, ferindu-l de greşeli. În această lucrare participă factorul dumnezeiesc, adică Duhul Sfînt, care discerne conţinutul descoperirii şi-l fereşte de greşeli pe scriitor, şi factorul omenesc, aghiograful, care comunică acest conţinut în expresii şi cuvinte omeneşti. Biserica, «stîlpul şi temelia adevărului» (I Tim. 3, 15), este aceea care a transmis prin Tradiţie canonul cărţilor Sfintei Scripturi, canonul Septuagintei pentru Vechiul Testament şi canonul scrierilor apostolice pentru Noul Testament. Dacă *inspiraţia* cărţilor canonice este o învăţătură descoperită chiar în Sfînta Scriptură, numărul cărţilor canonice este stabilit de Biserică prin Tradiţie. Chiril al Ierusalimului spune : «Învaţă de la Biserică, cu rîvnă, care sînt cărţile Vechiului şi Noului Testament» (*Cateheza* IV, 33). Desigur, Duhul Sfînt este cel care dă autoritate dumnezeiască conţinutului cărţilor biblice, dar Biserica este cea care a identificat aceste cărţi. De fapt, Biserica recunoaşte în cuprinsul acestor cărţi cuvîntul lui Dumnezeu ce i s-a încredinţat ei de către apostoli. Biserica a ales canonul biblic sub călăuzirea Sfîntului Duh, iar Noul Testament dă mărturie despre capacitatea Bisericii de a rămîne fidelă acestei călăuziri (I Tim. 3, 15). (v. BIBLIE).

Bibliografie: Ioan Glăjar, *Problema interconfesională şi inspiraţia biblică*, în «Ortodoxia», IX (1957), nr. 2, p. 216—238 ; Dumitru Abrudan, *Septuaginta şi problema inspiraţiei*, în «Ortodoxia», XXVII (1975), nr. 1, p. 198—201.

IRINEU (+ cca 202) : s-a născut în Asia Mică (Smirna) unde a studiat cu Policarp, episcop de Smirna. Vine la Lyon unde succede episcopului martir Potin, martirizat împreună cu alţi creştini din Lyon (Lugdunum) şi Vienna (Galia) în 177. Două scrieri importante au rămas de la el : *Împotriva ereziilor* (5 cărţi) şi *Predica apostolică şi dovezile ei*, o carte populară de cateheză. S-a preocupat de evanghelizarea Galiei şi Germaniei, fiind socotit fondatorul Bisericii din Franţa.

Irineu a expus credinţa creştină în faţa ereziilor gnosticismului, cunoscut în regiunea sa, astfel : Lumea a fost creată de un singur Dumnezeu ; Iisus, Fiul lui Dumnezeu, a murit pentru mîntuirea lumii ; există învierea trupului ; Scriptura dă mărturie de o serie de legăminte ale aceluiaşi Dumnezeu, Care S-a descoperit progresiv, pe măsură ce oamenii erau capabili să primească revelaţia. În contrast cu gnosticii, care diminuau valoarea şi substanţa credinţei, *Irineu* vorbeşte de «succesiunea apostolică» în termeni de credinţe şi doctrine trans-

mise public de Biserică de la început.

Irineu a subliniat mai multe doctrine: despre *regula-canonul credinței*, care este necesară pentru interpretarea Scripturii; despre Euharistie care conține o realitate divină și una pămîntească; despre locul Fecioarei Maria («Noua Evă») în teologie. Scriptura stă la baza tuturor doctrinelor și argumentelor teologice.

Bibliografie: Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. II, E.I.B., București 1985, p. 16—49; André Benoit, *Saint Irénée, Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris, PUF, 1960.

ISIHASM [gr. hesychia = tăcere, liniște și concentrare interioară]: disciplină ascetică de origine monastică (sec. IV—V), care s-a organizat în sec. XIII—XIV ca o adevărată mișcare de renaștere spirituală și teologică, prin introducerea «rugăciunii lui Iisus» ca metodă de a produce o stare de concentrare și de pace lăuntrică, în care sufletul ascultă și se deschide lui Dumnezeu. *Isihia* a fost practicată la început de părinții deșertului, care au avut ca sursă de inspirație «Filocalia» și care și-au însușit, ca disciplină de dezvoltare a vieții interioare, invocarea continuă a numelui lui Iisus. «Rugăciunea inimii», numită și «rugăciunea lui Iisus» sau «rugăciunea pură», constînd din cuvintele: «Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine păcătosul», este bazată pe textul din Luca 17, 21: «Împărăția lui Dumnezeu este în lăuntrul vostru» și pe îndemnul apostolului Pavel: «Rugați-vă neîncetat» (I Tes. 5, 17) și «stăruiți în rugăciune» (Col. 4, 2). Întemeietorul propriu-zis al *isihasmului* este Ioan Scărarul († 649), autorul lucrării «Scara raiului», în care recomandă rugăciunea «monologică», adică redusă la un singur cuvînt: «Iisuse». Pentru părinții *isihaști*, teoria și practica rugăciunii lui Iisus, meditația în tăcere asupra numelui lui Iisus și starea de liniște pe care aceasta o produce nu sînt un scop în sine. *Isihia* creează mai degrabă o stare în care se practică virtuțile, dintre care cele mai importante sînt curăția inimii (apatheia), pocăința (metanoia), dar mai ales sobrietatea, trezvia sau atenția inimii (nipsis). Simeon Noul Teolog vorbește de conștiința și simțirea harului, iar sfîntul Grigorie Palama, de contemplarea nemijlocită a slavei lui Dumnezeu sub forma energiilor divine necreate, ca elemente esențiale ale spiritualității *isihaste*. Ca mișcare ce s-a organizat la Atos în secolele XII—XIV, *isihasmul* nu poate fi separat de teologia «caracterului necreat al luminii taborice» și de experiența nemijlocită a slavei lui Dumnezeu (v. SLAVĂ). De la Atos, el s-a răspîndit în secolele următoare în mînăstirile din Bulgaria, Serbia, Rusia și România, influențînd nu numai viața monastică, ci și pe cea *liturgică*. De altfel, ca metodă a vieții contemplative, *isihasmul* nu este separat de spiritualitatea liturgică sau sacramentală. Într-adevăr, textele *isihaste* au fost scrise pentru monahi și ele se aplică cel mai bine în condițiile de retragere și de singurătate sau pustnicie ale mînăstirii. Nicodim de la Muntele Atos, cel care a colecționat scrierile filocalice (v. FILOCALIE), va spune însă că «rugăciunea inimii» aparține tuturor, atît monahilor cît și mirenilor; de aceea nu există două modele de spiritualitate ortodoxă. Una din ideile de bază ale *isihasmului* este aceea că viața spirituală —sub formă monastică sau

liturgică — nu este arbitrară, ci are nevoie de călăuzirea unui «părinte spiritual». Dacă pentru *isihasmul* practicat de Evagrie accentul cade pe contemplarea intelectuală și rugăciunea minții monologică, sau invocarea numelui lui Iisus, alte curente *isihaste*, de pildă cel propus de Macarie Egipteanul (sec. V), revin la o antropologie și psihologie biblică, insistînd asupra «păzirii inimii». De altfel, în spiritualitatea ortodoxă, inima (kardia) nu este organul fizic, ci centrul spiritual al omului, creat după chipul lui Dumnezeu, eu-ul cel mai adînc și cel mai adevărat, altarul lăuntric în care se intră în stare de kenoză și de jertfă și în care are loc unirea cu Hristos. Inima dă unitatea persoanei umane. De aceea, «rugăciunea inimii» creează o stare existențială de unitate și de integritate a persoanei.

«Despre felul cum trebuie să se zică rugăciunea:

Dintre părinți unii o zic în întregime: «Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă». Alții, jumătate: «Iisuse, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă», ceea ce este mai ușor pentru neputința minții. Căci aceasta nu poate să zică în chip tainic, singură de la sine: «Domnul Iisus», întru curăție și în chip desăvîrșit, decît în Duhul Sfînt (I Cor. 12, 3). Altfel, va face aceasta bîlbîindu-se ca un copil, neputînd să o zică articulat. Dar nu trebuie să schimbe des cuvintele rugăciunii, din nepăsare, ci cu răgaz, fără întrerupere.

Iarăși, unii părinți învață să se facă rugăciunea cu gura, alții cu mintea. Eu o zic cu amîndouă. Căci uneori slăbește mintea a o grăi, lenevindu-se; iar alteori, gura. De aceea, trebuie să ne rugăm și cu gura și cu mintea. Dar trebuie să o spunem liniștit și fără zgomot, ca nu cumva glasul să tulbure simțirea și atenția minții și să le împiedice. Aceasta pînă ce mintea, obișnuindu-se cu lucrarea, va înainta în ea și va lua putere de la Duhul, să se roage în întregime și cu putere. Atunci nu mai e de trebuință să se rostească cu gura, dar nici nu se mai poate. Atunci ajunge să se facă toată lucrarea numai cu mintea» (*Grigorie Sinaitul,* Despre rugăciune, 2, în *Filoc. rom.*, *vol. VIII, p. 186—187*).

Bibliografie: Grégorie Palamas, *Défense des Saints Hésychastes*, introduction, textes critiques et notes de J. Meyendorff, Louvain, 1959, 2 vol.; Saint Jean Climaque, *L'échelle sainte*, Abbaye de Belefontaine, Bégrolles-en-Mauges, Franța, trad. de Placide Desseille (coll. Spiritualité Orientale, 24), 1978; *Unseen Warfare, as edited by Nicodemus of the Holy Mountain and revised by Theophan the Recluse*, trad. de E. Kadloubovsky și G.E.H. Palmer, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1978; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Din istoria isihasmului în Ortodoxia Română*, în Filocalia, vol. VIII, p. 552—587; Irénée Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, în «Orientalia Christiana», 9 (1927), p. 101—210; J. Meyendorff, *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems*, London, V.R., 1974; G. M. Prokhorov, *L'hésychasme et la pensée sociale en Europe Orientale au XIV-e siècle*, în «Contacts» 31 (1979), nr. 105, p. 25—63; D. Stăniloae, *Bréviaire hésychaste*, în «Irénikon», LII (1979), nr. 1, p. 54—68, și nr. 3, p. 356—373; Antim Nica, *Rugăciunea lui Iisus. Încercare critică asupra misticii isihaste*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1939, nr. 7—8, p. 551—568; F. Gheorghe (Virgil Cândea), *Cuviosul Nicodim Aghioritul*, în «Mitropolia Olteniei», VIII (1956), p. 628—633; Dan Zamfirescu, *Probleme teologice și hagiografice legate de supranumele Sfîntului Simion Noul Teolog*, în «Ortodoxia», X (1958), p. 395—429.

Î

ÎMPĂRĂŢIA LUI DUMNEZEU [gr. basileia]: temă principală în Teologia Noului Testament. Iisus a vorbit despre împărăţie în parabole (Luca 14, 15—24) şi a învăţat pe Apostoli să se roage: «Să vină împărăţia Ta». Într-o rugăciune din secolul al 2-lea, creştinii se roagă: «Că a Ta este împărăţia, puterea şi mărirea. Amin». Împărăţia este ţinta ultimă a vieţii creştine: «Căutaţi mai degrabă împărăţia lui Dumnezeu, şi celelalte se vor adăuga vouă» (Luca 12, 31).

Pe de o parte, *«împărăţia lui Dumnezeu* este aproape» (Marcu 1, 15), căci în Iisus se realizează deja aşteptarea mesianică a poporului evreu. Mulţi credeau că *«împărăţia lui Dumnezeu* se va arăta îndată» (Luca 19, 11). Iisus Se prezintă ca regele-păstor, Fiul lui David, care conduce poporul spre *împărăţia lui Dumnezeu*. Creştinii au descoperit deja împărăţia în Iisus Hristos, Născut în Betleem, din seminţia lui David. La intrarea solemnă în Ierusalim, deşi umil şi pacificator, El Se identifică cu regele mesianic. Poporul strigă: «Binecuvîntat este împăratul care vine întru numele Domnului. Pace în cer şi slavă întru cei de sus» (Luca 19, 38).

Pe de altă parte, manifestarea actuală a împărăţiei în persoana şi misiunea lui Hristos va fi încununată de manifestarea deplină a lui Dumnezeu în faţa unei umanităţi care va fi şi ea schimbată. Această *împărăţie* ultimă, veşnică Îi aparţine, deoarece este precedată de învierea şi judecata tuturor, cînd El va despărţi pe cei buni de cei răi cum separă păstorul oile de capre. El va lua în sînul Său pe cei ai Săi, cărora le va da binecuvîntarea Tatălui. Ceilalţi vor fi destinaţi unei existenţe fără iubirea şi slava lui Dumnezeu.

Învăţătura despre *Împărăţia lui Dumnezeu* (basileia) este foarte importantă deoarece ea arată că lumea, istoria nu sînt realităţi închise în ele însele, ci acestea au un viitor, deoarece stau sub puterea suverană a lui Dumnezeu. Desigur, omul va muri şi lumea creată va pieri. Creştinul ştie că nu are aici «cetate stătătoare» (Evrei 13, 14), ci aşteaptă patria cerească (Evrei 11, 16), Ierusalimul cel de sus. Există însă o dimensiune cerească a vieţii care nu trebuie să fie uitată. Toţi vor muri, dar toţi vor învia şi vor fi schimbaţi după chipul lui Hristos înviat. (1 Tesaloniceni 4, 13—17). Apoi, *Împărăţia* nu ne aparţine, ci este a *lui Dumnezeu*. Ziua învierii viitoare este «ziua Domnului» în care Dumnezeu va da binecuvîntările Sale tuturor naţiunilor lumii. Tot ce Iisus a făgăduit pe pămînt, El a pregătit şi va dărui la manifestarea Sa în slavă. Pămîntul întreg va fi moştenirea celor blînzi şi smeriţi cu inima care au urmat lui Hristos. În pregătirea creştinului pentru judecata lui Hristos, viaţa sa actuală

este esenţială, deoarece ea determină destinul veşnic. *Împărăţia* are sens numai pentru cel ce crede şi speră în Dumnezeu. (v. JUDECATA)

Bibliografie: Ion Bria, *Credinţa pe care o mărturisim*, EIB, Bucureşti, 1987, p. 176—200; G. Limouris, ed., *Church—Kingdom—World. The Church as Mystery and Sign*, WCC, Geneva 1986; Ioan Mircea, *Împărăţia lui Hristos de mii de ani* (Apoc. 20, 1—15), în «Ortodoxia», nr. 1/1984 p. 29—58.

ÎMPĂRTĂŞIRE [gr. koinonia = comuniune, lat. communicatio = comunicare; (rom. cuminecare sau părtaş la...)]: unul din momentele esenţiale ale Liturghiei ortodoxe, Liturghie care se desfăşoară în două etape, cea a catehumenilor şi cea a credincioşilor, tocmai avînd în vedere criteriul *împărtăşirii*. În tradiţia ortodoxă, există Liturghie fără anaforă (consacrarea darurilor), dar nu există Liturghie fără *împărtăşirea* slujitorilor şi credincioşilor. Fără *împărtăşire*, aspectul de comuniune al Euharistiei ar fi eliminat. *Împărtăşirea* credincioşilor are loc după cea a slujitorilor, la invitaţia diaconului: «Cu frica de Dumnezeu, cu credinţă şi cu dragoste să vă apropiaţi».

În primele trei secole s-a practicat *împărtăşirea* frecventă şi chiar zilnică, potrivit regulii că nu există participare reală la Liturghie fără comuniune. Cel care se abţinea sau refuza să se *împărtăşească* era ameninţat cu excomunicarea, sau trebuia să justifice această abţinere. Tertulian spune că «mîinile creştinilor ating în fiecare zi trupul Domnului» (P.L. t. 1, col. 669). Alţi părinţi şi scriitorii bisericeşti — Ciprian, Origen, Chiril al Alexandriei, Chiril al Ierusalimului, Ioan Hrisostom (P.G. LXII, 2, 889) — dau mărturie despre *împărtăşirea* frecventă şi obligatorie a celor ce iau parte la Liturghie. Sfîntul Vasile cel Mare (Epist. 93, P.G. XXXII, 484) insistă ca creştinii să se *împărtăşească* joia, vinerea şi Duminica, iar cei care nu participă la Liturghie să se *împărtăşească* acasă. Regulile 8 şi 9 apostolice impun, ca fiind obligatorie, *împărtăşirea* preoţilor şi credincioşilor care asistă la Liturghie şi ameninţă pe cei care se abţin.

Din sec. al IV-lea se introduce practica *împărtăşirii*, în afară de marile sărbători creştine (Epifania şi Paşti), la un interval de cel puţin trei Duminici, sub pedeapsa excomunicării. Mai tîrziu, în sec. XV—XVI, *împărtăşirea* devine din ce în ce mai rară, ajungîndu-se chiar la situaţia să fie primită numai o singură dată pe an, la Paşti, fiind condiţionată de starea morală a credincioşilor, potrivit concepţiei că ea s-ar da ca recompensă pentru merite personale.

Astăzi, unii cer o nouă discuţie asupra întrebărilor: În ce sens taina mărturisirii păcatelor şi canonul de pocăinţă reprezintă o condiţie *sine qua non* pentru *împărtăşire*? În ce condiţii Taina Euharistiei se dă numai ca «ultimă *împărtăşanie*», ca «viaticum», merinde pe calea vieţii veşnice?

«Cred, Doamne, şi mărturisesc că Tu eşti cu adevărat Hristos, Fiul lui Dumnezeu celui viu, Care ai venit în lume să mîntuieşti pe cei păcătoşi, dintre care cel dintîi sînt eu. Încă cred că acesta este Însuşi Preacurat Trupul Tău şi acesta este Însuşi Scump Sîngele Tău. Deci mă rog Ţie: miluieşte-mă şi-mi iartă greşelile mele cele de voie şi cele fără de voie, cele cu cuvîntul sau cu lucrul, cele întru ştiinţă şi întru neştiinţă. Şi mă învredniceşte, fără de osîndă, să mă împărtăşesc cu Preacuratele Tale Taine, spre iertarea păcatelor şi spre viaţa de veci. Amin.

Cinei Tale celei de taină, Fiul lui Dumnezeu, astăzi părtaş mă primeşte, că nu voi spune vrăjmaşilor Tăi Taina Ta, nici sărutare Îţi voi da ca Iuda, ci ca tîlharul mărturisindu-mă, strig Ţie : Pomeneşte-mă, Doamne, întru împărăţia Ta.

Nu spre judecată sau spre osîndă să-mi fie mie împărtăşirea Sfintelor Tale Taine, Doamne, ci spre tămăduirea sufletului şi a trupului» (Rugăciunea împărtăşirii, *Liturghier*, ed. 1974, p. 120).

Bibliografie: Alexander Schmemann, *Confession and Communion*, Documents of the Orthodox Church in America, february 1972.

ÎNĂLŢARE: La 40 de zile după înviere, Iisus Se întoarce în sînul Tatălui : «S-a înălţat la ceruri şi şade de-a dreapta Tatălui». La un moment dat Iisus nu mai este fizic în mijlocul ucenicilor şi prietenilor Săi, nu mai este văzut cu ochii trupeşti (Fapte 1, 1—12).

Din secolul al 4-lea Biserica sărbătoreşte *înălţarea* în zi de joi, înainte de Cincizecime-Rusalii. Iisus înălţat în slava lui Dumnezeu nu părăseşte însă lumea. El este mereu prezent în Biserică prin Duhul Sfînt pe care-L trimite să dea viaţă celor ce-L urmează. E rîndul Apostolilor să dea «mărturie» despre Hristos, mai ales despre moartea şi învierea Lui. Într-adevăr, după *Înălţarea* la Tatăl, Apostolii devin «martorii» lui Hristos, propovăduind Evanghelia Sa din Ierusalim pînă în Palestina şi în ţările şi centrele din Marea Mediterană : Antiohia, Corint, Efes. Faptele Apostolilor narează călătoria Apostolului Pavel, convertit după ce a văzut pe Hristos înviat pe drumul spre Damasc (Fapte 9, 1—22), pînă la Roma, capitala imperiului.

Iisus a înviat din morţi, dar El este Domnul cel viu Care rămîne cu ai Săi pînă la sfîrşitul veacului : «Eu sînt cu voi în toate zilele, pînă la sfîrşitul veacului» (Matei 28, 20). Mai mult, El este Domnul care va reveni plin de slavă : «Şi iarăşi va să vină, cu slavă, să judece viii şi morţii, a Cărui împărăţie nu va avea sfîrşit». Creştinii, spre deosebire de evrei care continuă şi astăzi să aştepte pe Mesia, aşteaptă întoarcerea lui Hristos înviat în lumină şi strălucire. Ucenicii au văzut, încă de pe pămînt, în Iisus din Nazaret pe Fiul lui Dumnezeu celui viu. Deja, în trupul Său după înviere, se manifestă o nouă umanitate devenită nemuritoare.

Cînd S-a despărţit de ucenicii Săi şi S-a *înălţat* la cer, Iisus i-a binecuvîntat prin ridicarea mîinilor (Luca 24, 50—52). Apostolii Îl adoră. La a doua venire, Hristos Îşi manifestă dumnezeirea Sa cît este posibil să fie percepută de credinţa iluminată. În Vechiul Testament, tabernacolul era locul sacru de comuniune cu Dumnezeu, Care şedea pe *Arca Aliantei*, tronul prezenţei divine. Venea acolo sub forma slavei Sale să binecuvînteze poporul. A intra în Templu însemna a intra în prezenţa lui Dumnezeu şi a primi binecuvîntarea (Numeri 6, 22—27). Iisus Hristos vine în însăşi persoana Sa, cu o umanitate nouă, din care izvorăsc energiile divine care transfigurează pe cei ce le primesc. A doua venire inaugurează o nouă creaţie, împărăţia lui Dumnezeu, care este pregătită de Hristos : «Eu vă rînduiesc vouă împărăţie, precum Mi-a rînduit Mie Tatăl Meu» (Luca 22, 29). Ea este viaţa veşnică (Matei 25, 46). «A judeca viii şi morţii» înseamnă a da tuturor binecuvîntarea Sa, binecuvîntarea pe care a dat-o Apostolilor în ziua înălţării la cer.

ÎNDUMNEZEIRE [gr. theosis, lat. deificatio] : participarea credinciosului la viaţa lui Dumnezeu prin

energiile divine necreate, conţinutul ontologic al comuniunii dintre om şi Dumnezeu. *Îndumnezeirea* este starea de transfigurare a umanului, «depăşirea» firii create, prin consolidarea ei în existenţa adevărată şi prin reactualizarea unei posibilităţi ce i-a fost dată de la început. Ideea se găseşte deja în I Petru, 1, 4: «Părtaşi ai firii dumnezeieşti», dar ea a fost dezvoltată în teologia patristică, devenind dogma centrală a Ortodoxiei. Începînd cu sfinţii Irineu, Atanasie şi Chiril, pînă la Simeon Noul Teolog şi Grigorie Palama, toţi părinţii Bisericii reiau această afirmaţie glorioasă a creştinismului răsăritean: «Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să devină dumnezeu». Ei nu ezită să numească pe om «dumnezeu după har» şi să pună semnul de egalitate între mîntuire şi *îndumnezeire*. Maxim Mărturisitorul împarte istoria mîntuirii în două mari versante, tocmai avînd în vedere *îndumnezeirea*: unele veacuri au fost rînduite pentru taina înomenirii lui Dumnezeu, altele au fost destinate pentru lucrarea tainică a *îndumnezeirii* omului (*Răspunsuri către Talasie*, 22, Filoc. rom., vol. III, p. 70—71). Dar cel care a sistematizat temeiul ontologic al mîntuirii şi a fixat vocabularul teologiei *îndumnezeirii* a fost sfîntul Grigorie Palamas (1296—1359), apărătorul isihasmului (vezi *Tomul aghioritic*, în Filioc. rom., vol. VII).

Care sînt bazele antropologice şi hristologice ale *îndumnezeirii?*

1. Pentru antropologia teologică, *îndumnezeirea* este nu numai o realitate posibilă, ci şi una făgăduită omului de la început. Ea este echivalentă cu ceea ce Biblia numeşte «asemănarea», adică elementul dinamic inerent umanului, demnitatea împărătească la care ajunge «chipul», capătul final sau mărimea firească la care este chemat omul: «*Îndumnezeirea*, ca să spun sumar, este concentrarea şi sfîrşitul tuturor timpurilor şi veacurilor şi a celor din timp şi din veac» (Sfîntul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 59, în Filoc. rom., vol. III, p. 315). Deşi *îndumnezeirea* este mai presus de fire şi fără limită, firea omenească nu este modificată, ci mai degrabă readusă la slava destinată de la creaţie.

2. După Chiril al Alexandriei, principiul *îndumnezeirii* este aproprierea trupului de către Cuvîntul, consubstanţialitatea Fiului cu firea noastră. În virtutea unirii ipostatice, există acea «communicatio idiomatum», încît firea Sa omenească este pătrunsă de iradierea dumnezeirii Sale. Trupul *îndumnezeit* al lui Hristos este pîrga şi izvorul *îndumnezeirii* noastre. Posedarea firii umane în ipostasul Cuvîntului — enipostazierea — nu suprimă proprietatea ei, ci e garanţie a desăvîrşirii ei: «Întruparea lui Dumnezeu, zice, ne este chezăşia sigură a nădejdii de *îndumnezeire* a firii oamenilor. Atît de deplin îl va face pe om dumnezeu, cît de deplin S-a făcut Dumnezeu om. Căci e vădit că Cel ce S-a făcut om fără de păcat va *îndumnezei* firea fără preschimbarea ei în Dumnezeu; şi atît îl va ridica pe om din pricina Sa, cît S-a coborît El din pricina omului» (Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, scolia 3 la întrebarea 22, în Filoc. rom., vol. III, p. 74; Idem, *Capete teologice* II, 25, p. 175).

3. *Îndumnezeirea* este prefacerea spirituală care se sprijină pe o calitate a firii, dar ea nu se produce în marginile firii şi nici nu e produsul firii, în sensul de perfecţiune morală. *Îndumnezeirea* este nefăcută

(Calist şi Ignatie Xanthopol, *Cele 100 de capete*, 68, în Filoc. rom., vol. VIII, p. 146—147), necreată, primită ca o iluminare directă a dumnezeirii, provenită nemijlocit din ipostas. Desigur, sinergia voinţă-har este condiţia prealabilă a oricărui act creştin, iar *îndumnezeirea* presupune un maximalism sinergetic. Totuşi, aici este vorba de o transcendere reală a firii, de o continuă depăşire a ei prin iradierea harului necreat din umanitatea lui Hristos *îndumnezeită*, pînă ce creştinul ajunge «la starea bărbatului desăvîrşit, la măsura vîrstei deplinătăţii lui Hristos» (Ef. 4, 13). *Îndumnezeirea* împiedică astfel omul şi creaţia să se închidă în imanenţa proprie şi presupune deschiderea lui pentru dimensiunea infinită a fiinţei lui Dumnezeu.

«Cînd gnosticul a ajuns într-o stare permanentă de a face bine, atunci el, într-un chip minunat, face bine mai repede decît vorbeşte; iar pentru a-i aduce la pocăinţă şi a-i întoarce la Dumnezeu pe fraţii lui, gnosticul se roagă să-i fie împărtite lui păcatele lor. Are dorinţa arzătoare de a da celor pe care îi iubeşte propriile sale bunuri, iar prietenii lui au aceleaşi simţăminte faţă de el» (Clement Alexandrinul, Stromata VII-a, *cap. XII, 80, 1).*

Bibliografie: Jules Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs : contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris, Gabalda, 1938; Myrrha Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Cerf, Paris, 1969; Idem, *La doctrine de la déification dans l'Eglise Grecque jusqu'au XI-e siècle*, în «Revue de l'histoire des religions», tom. CVI, nr. 2 şi 3; CVII, nr. 1, 1933; Idem, *Nicolas Cabasilas*, L'Orante, Paris, 1958; Y. M. Congar, *La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient*, în «Chrétiens en dialogue» (Unam Sanctam 50), Paris, 1964, p. 257—272; Frank Weston, *Theosis or Philanthropy? Orthodox Critiques of Western Ecumenism*, în «Sobornost», nr. 10, 1974, p. 720—730; J. Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Editions du Seuil, Paris, 1959; Anca Manolache, *Trupul Domnului în opera de răscumpărare*, în «Mitropolia Banatului», nr. 7—9/1968.

ÎNMORMÎNTARE: Slujba în care întreaga comunitate însoţeşte la mormînt pe unul (sau una) din fraţii (sau surorile) decedaţi, cu credinţa în învierea trupului şi cu nădejdea împărăţiei lui Dumnezeu. Este o slujbă a nădejdii, deoarece stă pe încredinţarea fermă că Iisus Hristos este *Învierea, viaţa şi odihna* fiecăruia care nădăjduieşte (cf. Ps. 60, care se citeşte la înmormîntare). El este cel care a pogorît la iad, a dezlegat pe cei legaţi, a strivit moartea şi a detronat pe diavol dăruind viaţă nouă la tot trupul. Dincolo de slujba *înmormîntării* este un act privind destinul unei persoane: «Cel ce cu mîna Ta dintru nefiinţă m-ai zidit şi cu chipul Tău cel dumnezeiesc m-ai cinstit, iar pentru călcarea poruncii iarăşi m-ai întors în pămîntul din care am fost luat, la asemănarea Ta mă ridică, cu frumuseţea cea dintîi iarăşi împodobindu-mă». Este o slujbă de pocăinţă, singura cale de a intra în «Ceata sfinţilor»: «Ceata sfinţilor a aflat izvorul vieţii şi uşa raiului; să aflu şi eu calea prin pocăinţă».

În afară de slujba *înmormîntării* care se face în locaşul bisericii, a treia zi, există servicii prescurtate ale slujbei morţilor (numite parastase sau panihidă), săvîrşite în memoria celor defuncţi, fie la biserici, fie la cimitire, la nouă zile, la patruzeci de zile şi la un an de la data morţii.

Bibliografie: *Molitfelnic*, EIB, Bucureşti, 1984, p. 185—326.

ÎNTRUPARE [gr. enanthropesis, lat. incarnatio = sălăşluirea lui Dumnezeu în trup, înomenire] : doctrină de credinţă promulgată de Sinodul de la Niceea, potrivit căreia a doua persoană a Sfintei Treimi, Fiul lui Dumnezeu, «S-a întrupat de la Duhul Sfînt şi din Fecioara Maria şi S-a făcut om». *Întruparea* constituie marea taină a credinţei creştine : «Dumnezeu S-a arătat în trup» (I Tim. 3, 16). Cînd păgînul Autolycus cere lui Teofil din Antiohia să-i arate pe Dumnezeu din Iisus, acesta îi răspunde : «Arată-mi omul tău, iar eu îţi voi arăta Dumnezeul meu» (P.G. 6, 1025). Maxim Mărturisitorul spune : «Căci cine ar putea să ştie în ce fel Dumnezeu S-a făcut trup şi totuşi a rămas Dumnezeu ; cum rămînînd Dumnezeu, El este om adevărat ? Credinţa singură înţelege aceasta, cinstind cuvîntul în tăcere» (Texte obscure din Grigorie de Nazianz, P.G. XCI, 1057). Numeroase interpretări şi explicaţii teologice au fost date faptului *Întrupării* : fie ca revelaţie, fie ca răscumpărare sau îndumnezeire, sau ca act de kenoză. Pentru unii, *Întruparea* este coextensivă cu planul veşnic al lui Dumnezeu cu privire la creaţie. *Întruparea* concordă cu destinul originar al umanului, acela de a deveni un organ de manifestare al lui Dumnezeu. În *Întrupare* creaţia se arată ca un tot, deoarece Logosul, ca raţiunea generală a creaţiei, cuprinde în El cosmosul.

Pentru cei ce fac speculaţii în acest sens, *Întruparea* nu decurge totuşi din istoria universală şi nici nu este o necesitate a evoluţiei creaţiei, ci este inerentă iconomiei mîntuirii, care pentru Maxim Mărturisitorul este coextensivă iconomiei creaţiei. Alţii fac o legătură directă între *Întrupare* şi răscumpărarea din păcat sau restaurarea omului în starea sa dinainte de păcat. Motivul unic al *Întrupării* este iubirea lui Dumnezeu faţă de om, pe care îl restabileşte definitiv în comuniunea sa originară cu Creatorul său. Dumnezeu Se mişcă din iubire spre creaţia Sa, acceptă naşterea după trup, fără să părăsească eternitatea Sa. *Întruparea* este un «act nou» în viaţa lui Dumnezeu. În acest sens, Grigorie de Nazianz vorbeşte de «înnoire», deoarece firea dumnezeiască «se înnoieşte» în faptul *Întrupării*. Alţii au pus în evidenţă aspectul «kenotic» al *Întrupării*, deoarece Dumnezeu-Fiul a vrut să dea un exemplu că există posibilitatea unei vieţi fără păcat, chiar după cădere. De aceea, firea dumnezeiască s-a comprimat, s-a acomodat la nivelul omului. Dumnezeu nu ne-a mîntuit adică de la distanţă, ci S-a identificat cu noi, ca un Dumnezeu istoric, viu, Care Se lasă experiat în viaţa oamenilor. «Deşi nu era din lume, Acesta a venit la oameni ca om al acestei lumi» (Clement Alexandrinul, *Stromata a VI-a*, cap. XV, 126. 3).

Teologia creştină a respins de la început speculaţiile gnostice, monofizite şi dochetiste. Împotriva gnosticismului, a arătat că *Întruparea* nu este o simplă «teofanie» a Logosului, ci ea are un sens ontologic, real. În chip special hristologia antiohiană a insistat asupra faptului că Logosul Şi-a asumat un trup (soma) identic cu al nostru, afară de păcat. Împotriva monofizismului, tradiţia a precizat că Fiul este subiectul sau persoana divină care se coboară şi-şi ia trup omenesc. Trupul asumat de Iisus este deci trupul Cuvîntului *întrupat*. Prin naşterea Sa din veci Fiul este imaginea lui Dumnezeu-Tatăl ; prin naşterea Sa după trup, Fiul este identic omului. Cuvîntul ipostatic, a doua persoană a Treimii,

Şi-a asumat firea omenească fără păcat a lui Adam, din Fecioara Maria, în ipostasul Său divin. Nu Dumnezeu însuşi S-a transformat sau schimbat în trup, ci Fiul a luat, prin mijlocirea Mariei, trup din lutul lui Adam. Asumarea personală a firii umane integrale, de către Fiul, Cuvîntul transcendent şi veşnic, din Fecioara Maria, este un act care recreează şi restaurează lumea; de aceea *Întruparea* este temelia îndumnezeirii. Roadele *întrupării* trec asupra noastră numai dacă trupul a fost unit «cu dumnezeirea divină». Pe de altă parte, Hristos păstrează trupul omenesc neschimbat pentru eternitate, încît se poate spune că în El, omul a umplut lumea de sus.

Împotriva dochetismului, teologia a precizat că Iisus a primit natura umană integrală, în mod inseparabil şi simultan, nu pe rînd. El nu Îşi asumă un trup neînsufleţit, ci un trup înzestrat cu un suflet raţional şi cu inteligenţă. Cuvîntul adică a luat trup asemănător nouă, inclusiv pasiunile trupeşti şi posibilitatea morţii. Prin naşterea Sa ca om, El are afectele noastre, slăbiciunile noastre, capacitatea de a suferi, dar ca Dumnezeu El are libertatea faţă de păcat care este ataşat de aceste afecte. Mai mult, El a eliberat aceste afecte de caracterul lor de corupţie, de înclinarea lor spre păcat, prin suportarea lor şi biruirea lor.

Astfel, El a înălţat firea omenească, dîndu-i nestricăciunea (aphtharsia). Iisus a vindecat pecabilitatea afectelor. Desigur, natura umană din Fecioara El a primit-o nu prin zămislire din voluptate şi din sămînţa omului, ci într-un mod nou, fără însă să schimbe structura firii omeneşti. *Întruparea* Sa nu e rezultat al naşterii din alte trupuri, ci se situează la nivelul creaţiei lui Adam. Hristos a acceptat modul naşterii după trup, dar acest mod nu ţine de decizia unui cuplu, de voinţa a două corpuri, ci firea Sa omenească este luată de Dumnezeu din trupul uman al Fecioarei Maria. «De la Duhul Sfînt şi din Fecioara Maria» înseamnă că El a unit naşterea trupească cu inhabitarea Duhului.

La început, sărbătoarea Naşterii lui Iisus după trup se serba la 6 ianuarie, odată cu sărbătoarea Bobotezei — Epifania (manifestare), cînd se făcea şi aniversarea celei dintîi minuni pe care Iisus a făcut-o (la nunta din Cana), aceasta marcînd începutul misiunii Sale publice. Către anii 330—340, sărbătoarea *Întrupării* (Crăciunul) a fost fixată la 25 Decembrie, dată la care romanii sărbătoreau solstiţiul de iarnă, adică victoria soarelui — soarele era divinitatea principală a imperiului roman asupra vieţii. Din secolul al 4-lea, Naşterea este comemorată la 25 Decembrie, iar Epifania (Boboteaza) la 6 Ianuarie.

«Căci se cădea Făcătorului a toate ca, făcîndu-Se prin fire, potrivit iconomiei, ceea ce nu era, să Se păstreze pe Sine neschimbat, atît ca ceea ce era după fire, cît şi ca ceea ce a devenit prin fire, potrivit iconomiei. Fiindcă nu se poate cugeta la Dumnezeu vreo schimbare, precum nu se poate cugeta peste tot vreo mişcare, care singură face cu putinţă schimbarea la cele ce se mişcă. Aceasta este taina cea mare şi ascunsă. Aceasta este ţinta fericită (sfîrşitul) pentru care s-au întemeiat toate. Acesta este scopul dumnezeiesc, gîndit mai înainte de începutul lucrurilor, pe care definindu-l spunem că este ţinta finală mai înainte gîndită, pentru care sînt toate, iar ea pentru nici una. Spre această ţintă finală privind, Dumnezeu a adus la existenţă fiinţele lucrurilor. Acesta este cu adevărat sfîrşitul providenţei şi

al celor providenţiale, cînd se vor readuna în Dumnezeu cele făcute de El. Aceasta este taina care circumscrie toate veacurile şi descoperă sfatul suprainfinit al lui Dumnezeu, Care există de infinite ori infinit înainte de veacuri. Iar vestitor (Înger) al ei S-a făcut Însuşi Cuvîntul fiinţial al lui Dumnezeu, devenit om. Căci Acesta a dezvăluit, dacă e îngăduit să spunem, însuşi adîncul cel mai din lăuntru al bunătăţii părinteşti şi a arătat în Sine sfîrşitul pentru care au primit făpturile începutul existenţei. Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile şi cele aflătoare în lăuntrul veacurilor începutul existenţei şi sfîrşitul în Hristos» (*Sf.* Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 60, în Filoc. rom., vol. 3, p. 326—327).

«De fapt, nu noi sîntem cei ce ne-am mişcat sau ne-am ridicat mai aproape de Dumnezeu, ci Domnul însuşi este cel ce s-a coborît şi a venit la noi. Căci nu noi am căutat pe Domnul, ci El ne-a căutat pe noi, doar nu oaia a plecat în căutarea păstorului şi nici drahma în căutarea stăpînei sale (Luca 15, 4—10), ci însuşi Domnul a coborît pe pămînt şi a găsit în om chipul Său, a cutreierat locurile pe unde rătăcise oaia pierdută şi luînd-o pe umeri a scăpat-o din rătăcire. Bineînţeles, nu ne-a mutat în alt loc, ci lăsîndu-ne pe pămînt ne-a făcut încă de aici locuitori ai cerului şi ne-a vărsat în suflete dorul după viaţa cerească, fără să ne ridice la cer, ci doar aplecînd cerurile şi pogorîndu-Se, după cum zicea proorocul: «Domnul a plecat cerurile şi S-a coborît pe pămînt» (Ps. 17, 11) (Nicolae Cabasila, *Despre Viaţa în Hristos* I, 6, trad. Teodor Bodogae, Editura Arhiepiscopiei Bucureştilor, Bucureşti, 1989, p. 137).

Bibliografie: St. Athanasius, *On the Incarnation*, A. R. Mowbray, London, 1975; D. Stăniloae, *Jesus Christ, Incarnated Logos of God*, in «The Ecumenical Review», 26 (1974), p. 403—412; Anselm Walker, *The Recapitulation Theme in St. Irenaeus*, in «Diakonia», 12 (1977), nr. 3, p. 244—256; Corneliu Sîrbu, *Întruparea ca revelaţie*, în «Ortodoxia», XXII (1970), nr. 4, p. 517—538.

ÎNVIERE (a morţilor) [gr. anastasis ton nekron, lat. resurrectio mortuorum]: doctrină de credinţă introdusă în Simbolul ortodox de la Constantinopol (381), sub forma unei făgăduinţe şi aşeptări: «Aştept *învierea morţilor* şi viaţa lumii ce va să vină». Pentru Pavel, argumentul *învierii morţilor* se bazează pe realitatea hristologică: «Ne aflăm încă şi martori mincinoşi ai lui Dumnezeu, pentru că am mărturisit împotriva lui Dumnezeu că a înviat pe Hristos, pe Care nu L-a *înviat*, dacă deci morţii nu înviază. Căci dacă morţii nu *înviază*, nici Hristos n-a înviat» (I Cor. 15, 15—16). De aceea, pentru a dezminţi ideea că *Învierea* lui Hristos ar fi un mit sau o superstiţie, apostolii recurg la proba «martorilor *învierii*» (Mt. 28, 9—17; In 20, 19—25; Fapte 1, 22; 2, 32).

Iisus S-a făcut cunoscut şi S-a arătat ucenicilor Săi după *înviere*. Apariţia cu trupul *înviat* este cel mai puternic argument al *învierii*:

«Eu Îl ştiu în trup şi după înviere *şi cred că este. Cînd a venit la Petru şi la cei dimpreună cu ei, le-a zis:* «Luaţi, pipăiţi-Mă şi vedeţi că nu sînt demon fără de trup» *(Luca 24, 39). Şi îndată s-au atins de El şi au crezut, unindu-se strîns şi cu trupul şi cu duhul Lui. De asta au dispreţuit şi moartea şi au fost găsiţi mai presus de moarte. După înviere a mîncat cu ei şi a băut cu ei, ca unul în trup, deşi duhovniceşte era unit cu Tatăl» (Sf. Ignatie,* Către smirneni, *III, 1—3).*

Acest fapt a fost negat de unii: *«Cei din neamul vostru au cunoscut cu toţii cele ce s-au făcut de către Iona, iar Hristos, strigîndu-vă vouă că vă va da semnul lui Iona, v-a îndemnat ca cel puţin, după învierea Lui din morţi, să vă pocăiţi de relele pe care le-aţi făcut şi să plîngeţi înaintea lui Dumnezeu, pentru ca atît neamul cît şi cetatea voastră să nu fie luate în stăp'nire străină şi distruse, aşa cum vedeţi că au fost distruse. Dar voi nu numai că nu v-aţi pocăit, atunci cînd aţi aflat că a înviat din morţi, ci, după cum am spus, aţi ales bărbaţi unul şi unul pe care i-aţi trimis în toată lumea, pentru a propovădui că o nouă erezie fără de Dumnezeu şi nelegiuită care se pune la cale de către un oarecare înşelător, Iisus Galileeanul, pe Care noi răstignindu-L, ucenicii Lui L-au furat noaptea din mormîntul în care a fost aşezat după ce a fost dat jos de pe cruce, şi înşeală pe oameni zicînd că s-a sculat din morţi şi că s-a înălţat la cer».* (Dialogul cu iudeul Trifon, *cap. 108).*

Teologia postapostolică foloseşte ca argument minunile săvîrşite de Iisus, pe care le consideră ca anticipare a *Învierii. Învierea* trupului este deci anticipată în minunile Sale, mai ales în cele asupra morţilor. În teologia patristică, *învierea* este mai degrabă o concluzie a Întrupării şi *Învierii* lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Pe de o parte, în virtutea consubstanţialităţii omului cu Logosul întrupat, firea omenească participă la toate actele lui Hristos: «prin *învierea* lui Iisus Hristos din morţi, ne-a născut din nou, spre nădejde vie» (I Pt. 1, 3). Grigorie de Nazianz vorbeşte de un raport de reciprocitate între Dumnezeu şi om în actele lui Hristos: «Ieri m-am îngropat împreună cu Tine, Hristoase; astăzi mă ridic împreună cu Tine, Cel ce ai *înviat.* Răstignitu-m-am ieri împreună cu Tine; Însuţi împreună mă preamăreşte, Mîntuitorule, întru Împărăţia Ta». Pe de altă parte, *învierea* trupului din moarte este un har al înnoirii firii noastre. Sursa *învierii* este puterea care iradiază din trupul *înviat* al lui Hristos. Hristos *înviat* a «înnoit» firea noastră, arătînd posibilitatea nestricăciunii în creaţie, chiar după cădere.

Învierea este anticipată sacramental în Taina botezului (Rom. 6, 3—6). În primele secole, botezul catehumenilor se săvîrşea în Sîmbăta mare, noaptea, între înmormîntarea şi *învierea* lui Hristos, anume pentru ca cel nou botezat să fie, prin afundarea întreită, «contemporan» cu evenimentele comemorate (Mt. 28, 1).

Care este realitatea trupului *înviat*, ţinînd seama de dualitatea naturii umane: trup-suflet? În general, prin învăţătura despre *învierea morţilor*, creştinismul a vrut să pună în valoare ideea că moartea nu este o pierdere sau o aneantizare a persoanei şi personalităţii omului, ci o *trecere* spre o existenţă unică cu Dumnezeu spre veşnicie. În acest sens, condiţia naturală a trupului se păstrează, dar corupţia în sens de disoluţie a dispărut. Adică trupul rămîne ca substanţă materială, dar funcţiile lui exercitate de simţuri sînt covîrşite de facultăţile spiritului. De asemenea, sufletul există ca substanţă diferită şi este nemuritor, dar el participă la slava lui Dumnezeu împreună cu trupul. Mai bine-zis, trupul este absorbit de sufletul spiritualizat, iar acesta este covîrşit de energiile divine necreate. Cînd vom învia vom lua un trup care nu va fi supus morţii şi nici păcatului. Este vorba de o «făptură nouă» (II Cor. 5, 17), de un «trup duhovnicesc» *înviat: «Aşa este şi învierea morţilor:* se seamănă tru-

pul întru stricăciune, *înviază* întru nestricăciune; se seamănă întru necinste, *înviază* întru slavă; se seamănă întru slăbiciune, *înviază* întru putere: se seamănă trup firesc, *înviază trupul duhovnicesc*» (1 Cor. 15, 42—44). Una din cele mai populare credințe în pietatea ortodoxă, *învierea* morților nu este bazată pe o idee vagă despre nemurire, ci pe făgăduința și așteptarea celei de a doua veniri a Domnului. *Învierea* și parousia nu se pot disocia: «Acest Iisus, Care S-a înălțat la cer din mijlocul vostru, va veni în același fel cum L-ați văzut mergînd la cer» (Fapte 1, 11).

«Omorît ai fost, dar nu Te-ai despărțit, Cuvinte, de trupul pe care l-ai luat; că de s-a și stricat Templul Tău în vremea patimii, și așa unul era ipostasul Dumnezeirii și al trupului Tău; că în amîndouă unul ești, Fiul și Cuvîntul lui Dumnezeu, Dumnezeu și om.

Greșeala lui Adam a fost ucigătoare de om, iar nu ucigătoare de Dumnezeu. Că deși a pătimit firea trupului Tău celui de țărînă, Dumnezeirea a rămas fără patimă; că stricăciunea cea din Tine o ai prefăcut întru nestricăciune, și dintru înviere ai arătat izvorul vieții celei nestricăcioase.

Împărățit-a iadul peste neamul omenesc, dar n-a rămas în veci; că Tu, Puternice, fiind pus în groapă, cu palma cea începătoare de viață ai rupt încuietorile morții; și ai propovăduit celor ce dormeau acolo din veac izbăvirea cea nemincinoasă, făcîndu-Te, Mîntuitorule, cel dintîi sculat din morți». (Canonul Sîmbetei celei Mari, Cînt. 6, *Irmos.*)

B i b l i o g r a f i e: Gheorghe N. Bălană, *Despre învierea trupurilor și natura lor după înviere*, în «Studii Teologice», IX (1957), nr. 5—6, p. 368—385; Ilie Moldovan, *Teologia învierii în opera Sfîntului Maxim Mărturisitorul*, în «Studii Teologice», XX (1968), nr. 7—8, p. 512—527.

ÎNVIERE — răscumpărare: «Ridicarea păcatelor» prin sacrificiul umanității Sale, prin răstignire și moarte, este numai o etapă în calea lui Iisus spre Dumnezeu Tatăl. Poporul trebuia să vadă și biruința Sa și să se identifice cu El nu numai în suferință, ci și în puterea Sa. Trupul Său este ca un templu plin de prezența și puterea lui Dumnezeu, de aceea el nu poate să fie ținut de moarte în mormînt (Ioan 2, 19—22). Pavel, vorbind evreilor din Antiohia despre *învierea* din morți, citează Psalmul 16, 10: «Nu vei lăsa pe sfîntul Tău să vadă stricăciune» (Fapte 13, 35). Petru folosise același argument adresîndu-se evreilor veniți la Ierusalim în ziua Cincizecimii: «Nu vei lăsa sufletul meu în iad, nici nu vei da pe cel sfînt al Tău să vadă stricăciune» (Fapte 2, 27).

Cu *învierea* lui Hristos începe o etapă nouă în istoria omenirii, deoarece pentru prima dată puterea lui Dumnezeu se arată mai puternică decît păcatul și moartea. Nimic din cele ale istoriei, nici moartea, nu poate să reziste la acțiunea iubirii lui Dumnezeu în Fiul Său înviat. Moartea este învinsă definitiv, o nouă viață apare în lume, nu prin reîncarnare sau readucere la viață a unui mort, ci prin trecerea lui Iisus Hristos la o altă existență în sînul lui Dumnezeu. Convinși de aceasta, creștinii au deplasat centrul vieții lor spre *Învierea* lui Hristos. De la început, Paștele devine sărbătoarea unică a creștinilor.

Dovada principală a *învierii* este însăși prezența și manifestarea lui Hristos *înviat* în mijlocul Apostolilor și ucenicilor Săi pînă la înălțare. Toma face experiența lui

Hristos *înviat* în mod personal, ca și apostolii cărora Iisus le-a arătat mîinile și coasta (Ioan 20, 20—28). O altă dovadă a *învierii* este faptul că Iisus *înviat* suflă Duhul Sfînt peste Apostoli (Ioan 20, 22).

Pentru evrei, Paștele (Pesha = trecere) e o sărbătoare instituită în amintirea scoaterii poporului lui Israel din Egipt, numită și sărbătoarea azimelor, deoarece acum se consuma pîine fără aluat vechi. (v. PAȘTE). Pentru creștini, Paștele comemorează trecerea lui Iisus de la moarte la viață (se află cu trupul în mormînt de vineri seara pînă în prima z a săptămînii, duminica dimineața (Ioan 2, 22). Creștinii au ținut să se identifice cu victoria lui Hristos asupra morții, de aceea comemorează *învierea* în fiecare duminică prin celebrarea Euharistiei sau a Sfintei Cine, instituită de Iisus în Joia Patimilor. Trupul și sîngele Mielului lui Dumnezeu jertfit (Ioan 1, 29) aduce eliberare și viață tuturor celor ce cred în El. (Despre expresia «*a înviat* a treia zi», vezi : Ion V. Georgescu, «*Și a înviat a treia zi, după Scripturi*», în «Mitropolia Banatului», XXIII (1973), nr. 4—6, p. 204—222).

«De este cineva binecredincios și iubitor de Dumnezeu, să se bucure de acest praznic frumos și luminat. De este cineva slugă înțeleaptă, să intre, bucurîndu-se, întru bucuria Domnului său. De s-a ostenit cineva postind, să-și ia acum răsplata. De a lucrat cineva din ceasul cel dintîi, să-și primească astăzi plata cea dreaptă. De a venit cineva după ceasul al treilea, cu mulțumire să prăznuiască. De a ajuns cineva după ceasul al șaselea, nicidecum să nu se îndoiască, pentru că de nimic nu se va păgubi. De a întîrziat cineva pînă în ceasul al nouălea, să se apropie, nicidecum îndoindu-se. De a ajuns cineva abia în ceasul al unsprezecelea, să nu se teamă din pricina întîrzierii, căci, darnic fiind Stăpînul, primește pe cel din urmă ca și pe cel dintîi; odihnește pe cel din al unsprezecelea ceas, ca și pe cel care a lucrat din ceasul întîi ; și pe cel din urmă miluiește, și pe cel dintîi mîngîie ; și acestuia plătește, și acestuia dăruiește ; și faptele le primește, și gîndul îl ține în seamă ; și lucrul îl prețuiește, și voința o laudă.

Pentru aceasta intrați toți în bucuria Domnului nostru ; și cei dintîi și cei de-al doilea luați plata. Bogații și săracii împreună bucurați-vă. Cei care v-ați înfrînat și cei leneși, cinstiți ziua. Cei care ați postit și cei care n-ați postit, veseliți-vă astăzi. Masa este plină, ospătați-vă toți». (Sf. Ioan Hrisostom, *Cuvînt la Paști*, în Molitfelnic, EIB, 1984, p. 631).

J

JERTFĂ [gr. thisia, lat. hostia = sacrificiu, ofrandă, imolare]: noțiune din vocabularul cultic, ritual biblic (cf. *Levitic* și *Evrei)*, folosit în teologia liturgică și spirituală astfel:

1. Pentru a restabili comuniunea cu Dumnezeu, trebuia ca păcatul care o împiedica să fie ridicat. În Vechiul Testament, mijlocul pentru a înlătura păcatul era sacrificiul la Templu. Iisus Hristos Își dă seama că o nouă alianță între Dumnezeu și om nu este cu putință fără ridicarea păcatelor tuturor prin sacrificiul Său, care reprezenta toată umanitatea. În felul acesta se realiza și făgăduința făcută lui Abraam (Fapte 3, 17—26), că în urmașul lui toate națiunile vor fi binecuvîntate. Iisus acceptă de aceea să fie numit «Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatul lumii» (Ioan 1, 29); Isaia 53, 4—7), în propriul Său trup (Romani 7, 4). El însuși anunță de mai multe ori moartea și învierea Sa (Luca 9, 22 și 44; 18, 33; Luca 24, 46; Fapte 17, 3). «Fiul omului» trebuie să fie dat în mîna păcătoșilor și să sufere (Marcu 14, 41), apoi să învieze. Numai după aceea El acceptă să fie numit Mesia, Hristosul lui Dumnezeu. Văzut pe cruce răstignit, apoi viu, în dimineața învierii, creștinii pot spune cu centurionul roman, martor al răstignirii: «Acest om este Fiul lui Dumnezeu» (Marcu 15, 39).

2. Iisus a fost judecat și răstignit pe cruce cu ocazia unui pelerinaj de Paște la Ierusalim, oraș pe care Iisus l-a respectat deoarece credea că este locul unde va apărea Mesia. (Luca 19, 11). A pătimit «ca un miel», în mod crud, fără apărare, fără teamă, abandonat de Apostoli și de popor. *Jertfa* Lui corespunde în timp cu sacrificiul mielului la Templu (1 Corinteni 5, 7). În moartea și învierea Sa se realizează paștele lui Israel (Luca 24, 27; 44—47).

3. Viața lui Iisus, persoana și slujirea Sa, deci nu numai un moment particular din istoria mîntuirii, este considerată un act de consacrare. În perspectiva profeților mesianice din Vechiul Testament (Ps. 53, 1—10), Ioan Botezătorul identifică pe Iisus cu «Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii» (In 1, 29). El este imaginea mielului pascal sacrificat al Vechiului Testament (Ieș. 12, 1—14; I Pt. 1, 19): «Căci Paștile nostru Hristos S-a *jertfit* pentru noi» (I Cor. 5, 7). El poartă semnele *jertfei* răscumpărătoare chiar după moartea Sa (Apoc. 5, 6—14). El rămîne pentru totdeauna în stare de *jertfă*. Iisus Hristos este «Amnos tou Theou» — Agnus Dei (In 1, 29, 36; cf. Fapte 8, 32—33; I Pt. 2, 21—24), Care S-a smerit pînă la moarte; expresia unei iubiri care se *jertfește*, care vede biruința ei în suferință. În acest sens, *Jertfa* este sinonimă cu înălțarea, cu sfințirea, la care

face aluzie textul din Ioan 17, 19: «Şi Însumi Mă sfinţesc *(jertfesc)* pentru ei, ca şi ei să fie sfinţiţi prin adevăr».

4. Acceptarea patimilor, crucii şi morţii, ca preţ de răscumpărare pentru păcatul lumii: «El a purtat păcatele noastre, în trupul Său, pe lemn, pentru ca noi murind faţă de păcate, să vieţuim dreptăţii. Cu rănile Lui v-aţi vindecat» (I Pt. 2, 24; Evr. 10, 18). *Jertfa* lui Iisus e un act de ascultare şi de iubire (In 15, 13), deoarece nu a fost trimis spre moarte, ci S-a dat de bună voie: «S-a adus pe Sine *jertfă* fără pată lui Dumnezeu» (Evr. 9, 14; 4, 15; 7, 26). Nu este un act numai de imolare, ci de mijlocire, unică şi permanentă, de trecere de la moarte la viaţă. Moartea Sa are un caracter voluntar, fiind o *jertfă* liberă, un act de ascultare: «Tatăl Mă iubeşte, pentru că Îmi dau viaţa, ca iarăşi s-o iau. Nimeni nu o ia de la Mine cu sila, ci o dau Eu de la Mine. Putere am ca să o pun şi putere am iarăşi să o iau» (In 10, 17—18).

Desigur, lumea L-a ucis în acest mod. Puterile religioase şi politice iau iniţiativa şi complotează moartea Sa. Ele au ales pedeapsa cu moartea pe cruce, o execuţie umilitoare, rezervată sclavilor, nu cetăţenilor romani. Crucea arată dispreţul total şi tortura cea mai oribilă şi crudă. Cu toate acestea, El Însuşi Şi-a oferit viaţa, de aceea *jertfa* Sa nu e o moarte penală sau o imolare, ci o ofrandă liberă. El trăieşte moartea Sa. El putea să o evite, dar a acceptat-o pentru a o distruge definitiv. Moartea a fost distrusă mai întîi în trupul Său, prin lupta directă cu păcatele noastre, necedînd păcatului: «Căci pe El, Care n-a cunoscut păcatul, L-a făcut pentru noi păcat, ca să dobîndim întru El dreptatea lui Dumnezeu» (I Cor. 5, 21; cf. In 8, 46; I In 3, 5). Astfel, «Dumnezeu era în Hristos, împăcînd lumea cu Sine însuşi» (I Cor. 5, 19).

5. *Jertfa* euharistică — centrul cultului liturgic. Euharistia este Taina care actualizează *jertfa* unică de pe cruce a lui Iisus. Prin rugăciunea preotului şi a comunităţii liturgice, Hristos, Care este în acelaşi timp preot, altar şi sacrificiu, este cel care Se împarte şi este mîncat. (N. Cabasila, *Explicarea dumnezeieştii Liturghii* XXX, 9—15). N. Cabasila afirmă că *jertfa* liturgică are două aspecte: unul euharistic, de mulţumire, şi altul de mijlocire, de cerere (*Ibid.* LXII, 2—3; X, 4, 9—10), corespunzător cu cele două părţi ale Bisericii. Pentru el, *jertfa* (thisia) este identică cu consacrarea darurilor (agiasmos), nu cu aducerea lor (prosphora); de aceea cînd darurile sînt sfinţite prin prefacerea (metabole) lor în trupul şi sîngele dumnezeiesc, *jertfa* euharistică este terminată (*Ibid.* XXXII, 12; I, 6). Căci «*jertfa* are loc nu prin jertfirea actuală a Mielului, ci prin transformarea pîinii în Mielul *jertfit*» (*Ibid.* XXXII, 15). Desigur, comemorarea *jertfei* este inseparabilă de invocarea Duhului Sfînt. În Vechiul Testament sîngele şi focul sînt două elemente necesare sacrificiului (I Regi 18, 25—39). Focul *jertfei* este prefigurarea Duhului Sfînt (Lc. 12, 49). De altfel, Duhul este co-părtaş la aducerea *jertfei* lui Hristos (Evr. 9, 14).

6. Apostolul Pavel pune în opoziţie pe Adam şi Iisus Hristos, condamnarea şi harul (Romani 5, 12—21). Pe de o parte, o umanitate dependentă de Adam, supusă stricăciunii şi morţii, închisă în ordinea păcatului; pe de altă parte, o

umanitate dependentă de ultimul Adam, Hristos, destinată vieţii veşnice, plină de slavă nemuritoare (1 Corinteni 15,21—22, 45—47). În schimbul realizat de Iisus, noi I-am dat umanitatea şi El ne-a dat Duhul Său. Într-adevăr, în trupul Său se realizează Noua Alianţă. «S-a adus lui Dumnezeu pe Sine *jertfă*» (Evrei 9, 14) şi, astfel, El este mijlocitorul unui Nou Legămînt (Evrei 8, 6). Viaţa noastră este ascunsă în Hristos (Coloseni 3, 3).

7. «*Jertfe* duhovniceşti» (I Pt. 2, 5). Dacă *jertfa* este esenţa cultului liturgic şi dacă «altarul sfinţeşte darul» (Mt. 23, 19), aceasta nu înseamnă că viaţa creştină se reduce la ritualul celebrării Euharistiei. Fiecare credincios aduce la altar propria sa *jertfă* duhovnicească, pe care a consacrat-o în afară de altar, în virtutea preoţiei sale. Există un raport de reciprocitate între concelebrarea liturgică şi consacrarea personală, între preoţia credincioşilor din afară de altar şi preoţia slujitorilor la altar. Deşi fără de păcat, Iisus Hristos rămîne modelul consacrării duhovniceşti, deoarece, ca Cel ispitit după toate, «Singur ştie cît este de mare slăbiciunea duhului şi a trupului nostru şi cît de puternic şi de viclean este vrăjmaşul nostru care umblă ca un leu, căutînd pe cine să înghită».

«Să tacă tot trupul omenesc şi să stea cu frică şi cu cutremur, şi nimic pămîntesc întru sine să nu gîndească; că Împăratul împăraţilor şi Domnul domnilor merge să Se junghie şi să Se dea spre mîncare credincioşilor. Şi merg înaintea Lui cetele îngereşti cu toată căpetenia şi puterea, heruvimii cei cu ochi mulţi şi serafimii cei cu cîte şase aripi, feţele acoperindu-şi şi cîntînd cîntarea: Aliluia, Aliluia, Aliluia». (Heruvicul *din Sîmbăta cea Mare).*

Bibliografie: Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 136—153; P. N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe*, vol. 2, p. 176—206; P. L'Huillier, *Les théologies du sacrifice eucharistique à la lumière de l'Ecriture Sainte et des Pères anciens*, în MEPREO, 61, 1968; Pr. Constantin Galeriu, *Jertfă şi răscumpărare*, în «Glasul Bisericii», XXXII (1973), nr. 1—2, p. 3—164; Mircea Chialda, *Sacrificiile Vechiului Testament*, Caransebeş, 1941; Alexis van der Mensbrugghe, *Teologia jertfei euharistice în lumina Sfintei Scripturi şi a Sfinţilor Părinţi*, în «Mitropolia Olteniei», XX (1968), nr. 7—8, p. 573—579 (trad. de Paraschiv V. Ion).

JUDECATĂ [gr. krisis, lat. judicium]: confruntarea istoriei şi omului cu dreptatea lui Dumnezeu, la sfîrşitul veacurilor, cînd întreaga lume va fi adusă sub autoritatea supremă a lui Dumnezeu. *Judecata* este actul final al lui Iisus Hristos, adică «sfîrşitul», cînd «Domnul va preda împărăţia lui Dumnezeu şi a Tatălui, cînd va desfiinţa orice domnie (arche), orice stăpînire (exausia) şi orice putere (dynamis)» — (I Cor. 15,24). Această confruntare a avut deja loc, într-un mod radical, pe Cruce: «Acum este *judecata* (krisis) acestei lumi, acum stăpînitorul (archon) lumii acesteia va fi aruncat afară» (In 12, 31). Puterea răului este astfel în mod obiectiv jugulată, diavolul fiind deposedat de autoritatea ce o avea asupra celor «robiţi».

De fapt, *judecata* este una din formele în care Dumnezeu îşi exercită «pedagogia» Sa în istorie. Dumnezeu conduce şi îndrumează umanitatea prin dogme, porunci, făgăduinţe şi *judecăţi*. Istoria se

află sub o permanentă «critică» a lui Dumnezeu, fiind certată în sens educativ prin *judecățile* Sale. *Judecata* este un proces care a început pe Cruce, dar care se exercită odată cu constituirea Bisericii în istorie, ca semn profetic și realitate anticipatorie a împărăției lui Dumnezeu. Întreaga Biserică are această funcție «critică» exprimată mai ales în colegiul Apostolilor care vor *judeca* lumea (Apoc. 21, 14).

În mod sacramental, *judecata* se manifestă în puterea de a lega și dezlega păcatele, putere dăruită lui Petru (Mt. 16, 18—19), apostolilor (In 20, 23) și Bisericii (Mt. 18, 18).

De asemenea, o formă de *judecată* spirituală este harisma discernămîntului, a capacității de a separa binele de rău (Mt. 25, 32).

Există *judecata* particulară, deoarece fiecare poartă sarcina sa (Gal. 6, 4—5), deci are o responsabilitate personală, singulară. Fiecare aleargă de unul singur spre ținta mîntuirii, fiecare se luptă de a fi recunoscut drept înaintea lui Dumnezeu (Gal. 5, 4).

Există *judecata* generală, ultimă, cînd toți se vor prezenta împreună înaintea lui Dumnezeu pentru a li se face «dreptate». *Judecata* aparține Fiului (In 5, 22, 27—30). Dreptatea este făcută cu bunătate și milă:

«Greșelile tuturor oamenilor sînt ca un pumn de nisip căzut în mare, în asemănare cu pronia și cu mila lui Dumnezeu; și precum nu se înundă un izvor ce curge îmbelșugat de un pumn de țărînă, așa nu este biruită mila Făcătorului, de răutatea faptelor. Cel ce ține minte răul și se roagă e ca unul care seamănă în mare și așteaptă să secere. Precum nu se poate opri flacăra focului să urce în sus, așa nu pot fi împiedicate rugăciunile celor milostivi să urce la cer» (Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoințe*, LVIII, Filoc. rom., vol. X, p. 300).

Pentru unii, *Judecata* va fi un act de binecuvîntare și de mulțumire, pentru alții, va fi un act de osîndă (Mt. 25, 34—46). Dacă încă în această viață, creștinul face experiența *Judecății* în momentele de «părăsire» a lui Dumnezeu, care au un scop pedagogic, în cealaltă viață, *Judecata* va fi simțită ca un vid total de har, vîrtejul în spirală infinită a unei existențe iraționale și impersonale. De aceea, *Judecata* în pedagogia divină nu este o condamnare, ci «criza» ultimă a unei vieți iresponsabile: «Fiind, dar, împreună lucrători cu Hristos, vă îndemnăm să nu primiți în zadar harul lui Dumnezeu. Căci zice: La vreme potrivită te-am ascultat și în ziua mîntuirii te-am ajutat: iată acum vreme potrivită, iată acum ziua mîntuirii» (II Cor. 6, 1—2). De aceea, fiecare va fi *judecat* după conștiința și legea sa (In 6, 45).

În tradiția ascetică, un accent deosebit a fost pus pe experiența încă din această viață, ca stare spirituală preeshatologică, a *Judecății* lui Dumnezeu: «Precum pîrga chinurilor veșnice e ascunsă în sufletele păcătoșilor, așa și arvunile bunătăților lucrează prin Duhul și se dăruiesc în inimile drepților. Căci împărăția cerurilor este viețuirea virtuoasă, precum chinurile, deprinderea patimilor» (Grigorie Sinaitul, *Capete în acrostih*, 38, în Filoc. rom., vol. 7, p. 102). Această conștiință permanentă a *Judecății* se răsfrînge în virtutea smereniei; de aceea cei smeriți cu duhul nu vor intra la *judecată*, căci «întru smerenia Lui, *judecata* Lui s-a ridicat» (Ps. 53, 8; Fapte 8, 32—33).

Cine este *judecătorul*? Încă din timpul vieții Sale, Iisus este cunos-

cut ca trimisul lui Dumnezeu care, la sfîrșitul lumii, va restabili drepturile lui Dumnezeu și va separa pe cei buni de cei răi : «El are lopata în mînă și va curăți aria Sa și va aduna grîul în jitniță, iar pleava o va arde cu foc nestins» (Matei 3, 12). Aceasta o va face la a două venire, atunci cînd va *judeca* viii și morții. A *judeca* nu înseamnă însă a condamna. La *judecată*, Iisus Se comportă nu numai ca *judecător*, ci și ca păstor. El este Bunul Păstor (Ioan 10, 1—16), Care vine să adune oile risipite (Matei 9, 3 ; 15, 24), să le hrănească și să le conducă la mîntuire (Apocalipsa 7, 17 ; Evrei 13, 20). El vrea ca nici una din ele să nu piară.

Iisus are adversarul Său, Satan (Matei 4, 10), care poate domina și tiraniza omul, dar nu-l poate ucide. Lupta cu Satan a început încă de aici : Iisus luptîndu-Se contra suferinței și bolilor. Se luptă adesea cu Satan (Luca 4, 31—37). În cele din urmă, Satan va fi învins și aruncat într-o situație în care va fi tiranizat de propria lui răutate (Luca 10, 18).

«*Judecata* lumii acesteia (In 3, 19) după cuvîntul Evangheliei, stă în necredința celor neevlavioși, potrivit cuvîntului : «Iar cel ce nu crede s-a și osîndit» (In 3, 18), de asemenea, în necazurile aduse de providență pentru îngrădire sau întoarcere ; apoi în înrîurirea plănuirilor bune și rele, fiind ajutate să treacă în faptă, după cuvîntul : «Înstrăinatu-s-au păcătoșii din pîntecele maicii lor» (Ps. 57, 4). *Judecata* cea dreaptă a lui Dumnezeu se arată, prin urmare, pentru îndreptarea prin pedepse și după fapte, pe unii pedepsindu-i, pe alții miluindu-i, dînd ca răsplată unora cununile, altora chinurile. Din cei pedepsiți, cei dintîi sînt cu totul necredincioși ; cei de-al doilea, credincioși dar fără rîvnă, de aceea se și pedepsesc cu iubire de oameni. Iar cei ce s-au făcut desăvîrșiți, fie în virtuți, fie în păcate, vor avea răsplățile cuvenite» (Grigorie Sinaitul, *Capete în acrostih*, 40, Filoc. rom., vol. 7, p. 103).

Bibliografie: D. Stăniloae : *Judecata particulară după moarte*, în «Ortodoxia» VII (1955), nr. 4, p. 532—558 ; D. Belu, *Împărăția lui Dumnezeu și Biserica*, în «Studii Teologice», VIII (1956), nr. 9—10, p. 539—553 ; Ioan Chirvasie, *Pentru care păcătoși se roagă Biserica?*, în «S.T.», X (1958), nr. 9—10, p. 557—568 ; C-tin Galeriu, *Iubirea dumnezeiască și judecata din urmă*, în «Ortodoxia», XI (1959), nr. 2, p. 179—195 ; Sebastian Chilea, *Sfinții la judecarea păcătoșilor*, în «S.T.», XXXI (1979), nr. 5—10, p. 572—586.

K

KENOZA [gr. kenosis — deșertare, condiție de smerire, de umilire]: starea de «deșertare» sau de «golire» pe care Fiul lui Dumnezeu o asumă în Întruparea Sa, ca act de ascultare față de Dumnezeu-Tatăl: «Care, fiind în chipul lui Dumnezeu, nu răpire a socotit El a fi întocmai cu Dumnezeu, ci S-a dezbrăcat (ekénosen) pe Sine insuși, chip de rob luînd, făcîndu-Se asemenea oamenilor și la înfățișare aflîndu-Se ca un om, S-a smerit și S-a făcut ascultător pînă la moarte — și încă moarte pe cruce» (Fil. 2, 6—7). Dumnezeu este iubire care se apleacă la starea omului. În teologia sistematică, *kenoza* nu stă în unirea ipostatică în sine, ci este o consecință a acesteia. În Hristos, Dumnezeu care este iubire devine părtaș la condiția omului: de păcătos și de muritor (Evr. 2, 9), pentru a-i da acestuia posibilitatea de a trece spre Dumnezeu. După Chiril al Alexandriei, în întruparea Sa, Dumnezeu Își «învăluie» Dumnezeirea Sa, pentru a coborî la starea de om, luînd chip de «slujitor» (diakonos). «Cuvîntul Tatălui cel necuprins, din tine, Născătoare de Dumnezeu, S-a cuprins, întrupîndu-Se», pentru ca astfel Fiul lui Dumnezeu să poată fi identificat ca Fiul Omului. El S-a coborît aplecînd cerurile (katabasis) pentru a arăta că iconomia mîntuirii nu este o închipuire (phantasia), ci o realitate și un fapt de ascultare și de iubire.

Concepțiile despre *kenoză* au determinat diverse curente de spiritualitate. În scrierile filocalice, *kenoza* este modelul iubirii și umilinței creștine, virtutea pe care diavolul o detestă cel mai mult, fiind contrară mîndriei și slavei deșarte, atitudini diabolice prin excelență. Se cunoaște de pildă «*kenotismul* rus», curent ascetic, care, exagerînd umilirea Fiului în faptul întrupării, a promovat o spiritualitate bazată pe anihilarea personalității. *Kenoza* este mai degrabă o atitudine de condescendență și de ascultare, după chipul lui Hristos: «El Se face ascultător Tatălui, vindecînd propria noastră neascultare, cu ceea ce El a primit de la noi și ca noi, și devine pentru noi modelul unei ascultări fără de care nu există mîntuire» (Ioan Damaschin, *Despre Credința ortodoxă*, III, 1, trad. cit., p. 98).

«Dar acum, cînd harul Lui s-a vărsat peste lume prin venirea Lui, nu a coborît în cutremur, nu în foc, nu în glas înfricoșător și puternic, ci ca ploaie lină și ca pi-

cătură ce picură lin pe pămînt. Şi S-a arătat vorbindu-ne nouă în alt chip. Aceasta s-a petrecut cînd a acoperit ca pe o comoară mărirea Lui sub acoperămîntul trupului şi a vorbit între noi cu noi, prin acoperămîntul pe care şi l-a întocmit cu voia Lui din sînul Fecioarei şi Născătoarei de Dumnezeu, Maria, pentru ca văzîndu-L pe El ca fiind din neamul nostru şi vorbind cu noi, să nu ne înspăimîntăm de vederea Lui» (Isaac Sirul, Cuvinte despre nevoinţă, XX, în *Filoc. rom.*, vol. X, *p. 206).*

Bibliografie: Nadejda Gorodetzky, *The Humiliated Christ in Modern Russian Thought*, S.P.C.K., London, 1938; D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 64—76.

L

LAUDELE: După exemplul Vechiului Testament, Biserica a recunoscut, ca parte din cultul ei public comun, cele șapte *Laude*: «De șapte ori în zi Te-am lăudat pentru judecățile Tale» (Ps. 118, 164). «Voi striga către Tine toată ziua» (Ps. 85). «Seara și dimineața și la amiezi, spune-voi, voi vesti și va auzi glasul meu» (Ps. 54, 19). În Noul Testament, numărul lor amintește de cele șapte daruri ale Duhului Sfînt (Isaia 11, 1—12). Ele sînt alcătuite din psalmi, cîntări și rugăciuni, cu referire la anumite momente din istoria mîntuirii, așa cum a realizat-o în viața Sa Iisus Hristos.

Ceasul al nouălea amintește răstignirea pe cruce, «cumpăna dreptății», momentul în care Fiul Și-a dat sufletul pe cruce (Matei 27, 46). Apostolii Petru și Ioan s-au rugat la templu în ceasul al nouălea (Fapte 3, 1). Slujba cuprinde, printre altele, citirea psalmilor 83, 84 și 85 și troparul: «Cel ce în ceasul al nouălea, pentru noi, cu trupul moarte ai gustat, omoară cugetul trupului nostru, Hristoase Dumnezeule, și ne mîntuiește pe noi». Iisus Hristos este numit «Mielul, Păstorul și Mîntuitorul lumii».

Vecernia sau slujba de seară amintește perioada Vechiului Testament de la crearea lumii la venirea pe pămînt a lui Dumnezeu, perioada de pregătire a mîntuirii. De aceea, ea se săvîrșește cu ușile împărătești închise, la apusul soarelui, la sfîrșitul zilei (Marcu 14, 26), ca o «jertfă de seară»: «Să se îndrepteze rugăciunea mea ca tămîia înaintea Ta, ridicarea mîinilor mele, jertfă de seară» (Ps. 140, 2). Se citesc acei psalmi (103, 140, 141, 129) care amintesc separarea omului de Dumnezeu prin păcat. Invocînd venirea Fiului pe pămînt, comparată cu aprinderea luminilor, comunitatea cîntă rugăciunea Sf. Sofronie, patriarhul Ierusalimului: «Lumină lină a sfintei slave a Tatălui ceresc, a Celui fără de moarte, a Sfîntului, Fericitului, Iisuse Hristoase, venind la apusul soarelui, văzînd lumina cea de seară, *lăudăm* pe Tatăl și pe Fiul și pe Sfîntul Duh, Dumnezeu; vrednic ești în toată vremea *a fi lăudat* de glasuri cuvioase. Fiul lui Dumnezeu, Cel ce dai viață, pentru aceasta lumea Te slăvește».

Bucuria venirii lui Iisus este exprimată în rugăciunea lui Simeon, purtătorul de Dumnezeu (Luca 2, 29—39), care se cîntă cu ușile împărătești deschise: «Acum liberează pe robul Tău, Stăpîne, după cuvîntul Tău în pace; că au văzut ochii mei mîntuirea Ta, pe care ai gătit-o înaintea feței tuturor popoarelor: lumină spre descoperirea neamurilor și slavă poporului Tău, Israel».

Pavecernița este *lauda* de pocăință de la începutul nopții, în care se face aducere-aminte de moarte, la care se citesc psalmii 4, 6, 12, 24, 30, 90. La Pavecernița mare, pe lîn-

gă psalmii 69 și 142, se zice rugăciunea de pocăință a lui Manase («Doamne, Dumnezeul celor drepți, nu ai pus pocăința pentru cei drepți: pentru Avraam și Isac și Iacov, care nu Ți-au greșit ție, ci ai pus pocăință mie păcătosului, pentru că am păcătuit mai mult decît nisipul mării») și se cîntă troparul: «Doamne al puterilor, fii cu noi, că pe altul afără de Tine, ajutor întru necazuri, nu avem, Doamne al puterilor, miluiește-ne pe noi».

Miezonoptica este o *laudă* de priveghere, în amintirea Învierii Domnului, a judecății viitoare și a celei de a doua veniri a Fiului. Rugăciunea de la miezul nopții este amintită de Vechiul Testament: «Noaptea, ridicați miinile voastre spre cele sfinte și binecuvîntați pe Domnul» (Ps. 133, 2) și de Noul Testament: «La miezul nopții, Pavel și Sila, rugîndu-se *lăudau* pe Domnul în cîntări» (Fapte 16, 25). Se citește psalmul 118, se rostește Crezul, se cîntă troparele: «Iată, Mirele vine la miezul nopții» și «La ziua cea înfricoșată gîndind» și se zice rugăciunea de pomenire a celor ce «în nădejdea învierii și a vieții veșnice au adormit» și a celor care «în cucernicie și în credință s-au săvîrșit».

Utrenia sau slujba de dimineață este amintită adesea de Vechiul Testament: «Dumnezeul meu, pe Tine Te caut dis-de-dimineață» (Ps. 62, 1); «Dimineața vei auzi glasul meu; dimineața voi sta înaintea Ta și mă vei vedea» (Ps. 5, 3); «Doamne, Dumnezeul mîntuirii mele, ziua am strigat și noaptea înaintea Ta» (Ps. 87, 1); «Iar eu către Tine, Doamne, am strigat și dimineața rugăciunea mea Te va întîmpina» (Ps. 87, 14). Utrenia este o recapitulare doxologică a istoriei mîntuirii înfăptuită de Iisus Hristos, «Soarele dreptății» (Maleahi 3, 20), piatra pe care n-au băgat-o în seamă ziditorii, dar care s-a așezat în capul unghiului (Ps. 117, 22). Se citesc psalmii 3, 37, 62, 87, 102, 142. Utrenia aduce în lumină faptul întrupării și învierii: «Dumnezeu este Domnul și S-a arătat nouă». Cele mai importante cîntări și rugăciuni sînt: catavasiile Buneivestiri, Cîntarea Maicii Domnului (Luca 1, 46—55) — Magnificat —, catavasiile Sfintei Învieri, *Laudele* (Ps. 148, 149, 150), Doxologia — Gloria in excelsis — («Slavă Ție, Celui ce ne-ai arătat nouă lumina»). Partea cea mai lungă o formează canonul, adică nouă cîntări din Vechiul și Noul Testament. Deoarece amintește învierea Domnului, utrenia se săvîrșește cu ușile împărătești deschise.

Ceasul întîi se citește unit cu Utrenia la începutul zilei (Ps. 89, 16) și este o chemare la rugăciune. Se citesc psalmii 5, 89 și 100.

Ceasul al treilea amintește trimiterea Duhului Sfînt peste Apostoli, la Cincizecime (Fapte 2, 15): «Doamne, Cel ce pe Preasfîntul Tău Duh L-ai trimis apostolilor Tăi în ceasul al treilea, pe Acela, Bunule, nu-L lua de la noi, ci Îl înnoiește întru noi, cei ce ne rugăm Ție». Se citesc psalmii 16 și 24.

Ceasul al șaselea (Psalmii 53, 54 și 90) se face în amintirea crucii lui Iisus: «Cel ce în ziua și în ceasul al șaselea pe Cruce ai pironit păcatul, cel cu îndrăzneală făcut de Adam în rai, și zapisul greșelilor noastre rupe-l, Hristoase Dumnezeule, și ne mîntuiește pe noi».

LEGE [gr. nomos, lat. lex: normă, lege, instruire, verdict]: În Vechiul Testament, *legea* (Torah) este porunca dată omului de Dumnezeu, ca normă a binelui și a libertății (Ieș. 20). În Noul Testament, Iisus

Hristos, exercitînd autoritatea Sa de învăţător-prooroc, fără să desfiinţeze această *Lege* Veche (Matei 3, 15), instaurează *Legea* cea nouă care se concentrează în «porunca cea nouă»: «Să vă iubiţi unul pe altul. Precum Eu v-am iubit pe voi, aşa şi voi să vă iubiţi unul pe altul». (In 13, 34). *Legea* Vechiului Testament, mai ales aşa cum a fost prezentată în religia şi morala fariseilor şi cărturarilor, nu mai este totuşi criteriul sau poarta de intrare în creştinism. Dacă *Legea* s-a dat prin profeţi, harul şi adevărul s-au dat prin Iisus Hristos (In 1, 17). Iisus vorbeşte de povara inumană şi de jugul insuportabil al *Legii*, aşa cum era interpretată în timpul Său: «Veniţi la Mine toţi cei osteniţi şi împovăraţi şi Eu vă voi odihni pe voi... Căci jugul Meu e bun şi povara Mea este uşoară» (Matei 11, 28—30). De altfel, Ioan Botezătorul recunoaşte imposibilitatea morală de a împlini *Legea* veche după litera ei, de aceea singura atitudine etică ce se impune ca o concluzie a Vechiului Testament este «pocăinţa»: «Pocăiţi-vă că s-a apropiat împărăţia cerurilor» (Matei 3, 2).

Pentru apostolul Pavel, *legea* este instrumentul lui Dumnezeu, şi nu invers: «Căci *Legea* ne-a fost călăuza spre Hristos, pentru ca să ne îndreptăm din credinţă» (Gal. 3, 24). Ea are funcţia de «pedagog», în sens de ghid, dar ea nu ne salvează. Ea a dat sensul păcatului, al culpabilităţii, dar n-a adus mîntuirea, care este harul lui Dumnezeu dat în Iisus Hristos (Rom. 3, 24). De aceea creştinii nu sînt primiţi în Biserică «după *Lege*, ci după har, prin credinţă». *Legea* veche indică raportul dintre Dumnezeu şi om, dar nu face trecerea între Dumnezeu şi oameni, care este un act pascal şi personal, actul lui Dumnezeu întrupat, mijlocitorul (Gal. 3, 20).

Legea Noului Testament este «Evanghelia lui Hristos, Fiul lui Dumnezeu» (Mc. 1, 1), «Vestea cea bună». Spre deosebire de *Legea* veche, care are o funcţie pedagogică şi *legislativă*, Evanghelia este o *lege* a harului care dăruieşte puterea libertăţii şi răscumpărării, a libertăţii, a bucuriei şi a făgăduinţelor. Astfel, poarta de intrare în morala creştină este libertatea harului, nu constrîngerea *legii* şi a pedepsei. Credinţa este un act de ascultare în libertate, nu observarea *legii* din supunere. Creştinii sînt primiţi în Biserică prin har, care este darul şi mediul libertăţii personale.

Maxim Mărturisitorul a formulat învăţătura despre *«cele trei legi»*: cea n a t u r a l ă, care îndeamnă la o viaţă «raţională» prin afinitatea şi solidaritatea firească dintre oameni; cea s c r i s ă, care promovează egalitatea şi dreptatea între oameni prin forţa dreptului şi frica de pedepse; a h a r u l u i, care ne învaţă să iubim pe alţii «în chip dumnezeiesc», adică să aplicăm altora iconomia pe care Dumnezeu ne-a aplicat-o nouă. Pedagogia divină se exercită astfel prin fire, prin *lege* şi prin Duhul, potrivit cursului istoriei mîntuirii (Sf. Maxim, *Răspunsuri către Talasie*, 19 şi 64, în Filoc. rom., vol. 3, p. 58—59, 410—413). El spune că în aceste trei *legi* se află toată comoara creştinismului. Astfel, *legea* scrisă este recuperată, cu adevăratul ei sens în Noul Testament: «Sfînt eşti, Doamne, Dumnezeul nostru, Cel ce ai arătat pe Macabei nemişcaţi pînă la moarte în credinţa şi predaniile părinteşti, iar pe Biserica cea de sub *Lege*, ca pe o mireasă pînă la veni-

rea iubitului mire, ai păzit-o întreagă» (*Acatistul Sfintei Treimi*, în *Ceaslov*, ed. a 2-a, 1973, p. 250).

LEON CEL MARE: episcop de Roma între 440—461. E cel dintîi care vorbește de primatul Bisericii Romane, făcînd legătură între poziția lui Petru («Tu ești Petru» — Matei 16, 18) și oficiul episcopului de Roma. Lucrarea sa *Tomul* despre doctrina persoanei lui Hristos, împotriva monofizismului, a fost respinsă de sinodul din Efes în 449, dar acceptată de sinodul de la Calcedon în 451. El susține că Hristos are o natură divină deplină și o natură umană deplină, fără să aibă o persoană împărțită. *Leon* a convins pe hunul Attila să părăsească Roma în 452 și să salveze Roma după cucerirea ei de vandali în 455.

Bibliografie: Henry Chadwick, *The Early Church*, Penguin Books, 1977, pp. 201—205 și 243—245; *Istoria Bisericească universală*, vol. I (1—1054), E.B. București, 1975, p. 221—227.

LITIA: slujbă de binecuvîntare a artoselor și prinoaselor (grîu, untdelemn și vin), aduse de credincioși, introdusă de o rugăciune de invocare a milei lui Dumnezeu, Cel mult milostiv. Se săvîrșește în mijlocul bisericii (sau în tindă, în mănăstiri) la încheierea vecerniei de sîmbătă seara, dar mai ales în legătură cu privegherea care precede hramul bisericii și marile sărbători bisericești. Partea întîi este compusă din rugăciuni de implorare a milei divine, invocînd numele celor ce formează «comuniunea sfinților», inclusiv sfinții locali. După ce face pomenirea celor ce au adus prinoasele și pentru care s-au adus, cei vii, preotul rostește ecfonisul (Ps. 64, 6): «Auzi-ne pe noi, Dumnezeule, Mîntuitorul nostru, nădejdea tuturor marginilor pămîntului și a celor ce sînt pe mare departe și, Milostive Stăpîne, milostiv fii nouă, față de păcatele noastre și ne miluiește pe noi».

Partea a doua constă în binecuvîntarea artoselor, grîului, untdelemnului și vinului, care simbolizează elementele de bază ale existenței umane fizice. Este important de subliniat că în rugăciunea de binecuvîntare se face amintire de înmulțirea și frîngerea pîinilor de către Iisus, pentru a satisface nevoia de hrană a mulțimilor care-L ascultau și-L urmau (cf. Matei 14, 14—21): «Doamne Iisuse Hristoase, Dumnezeul nostru, Care ai binecuvîntat cele cinci pîini în pustie și ai săturat cu ele cinci mii de bărbați, Însuți binecuvîntează și pîinile acestea, grîul, vinul și untdelemnul și le înmulțește pe ele în sfînt locașul acesta, în țara aceasta și în toată lumea Ta». Aici nefiind vorba de instituirea Euharistiei, binecuvîntarea și împărțirea artoselor nu se pot compara cu sfințirea și primirea Sfintei Împărtășanii. Totuși, *litia* este o indicație că elementele existenței umane, roadele pămîntului și — prin extindere — întreaga creație, sînt recunoscute și primite ca «dar»; de aceea, întreg cultul are un caracter euharistic, de mulțumire. Binecuvîntarea artoselor este prima treaptă de înălțare a celor create spre planul sacramental, după rînduiala că cele create sînt binecuvîntate, cele binecuvîntate sînt sfințite, cele sfințite sînt împărtășite.

Rugăciunea de binecuvîntare este precedată de troparul: «Născătoare de Dumnezeu, Fecioară, bucură-te, ceea ce ești plină de dar, Marie, Domnul este cu tine. Binecuvîntată ești între femei și binecuvîntat este rodul pîntecului tău, că ai năs-

cut pe Mîngîietorul sufletelor noastre» şi urmată de stihul Ps. 33, 10: Bogaţii au sărăcit şi au flăminzit, iar cei ce caută pe Domnul nu vor fi lipsiţi de tot binele». La sfîrşit, se face împărţirea artoselor şi mirungerea cu untdelemnul binecuvîntat. *Litia* rămîne una din cele mai populare slujbe ortodoxe, la care participă deplin cei prezenţi. Aceasta din cauză că Dumnezeu invocat este un Dumnezeu plin de umanitate şi care se îngrijeşte de existenţa fizică, de mîncarea şi băutura poporului Său, nu numai a Bisericii, ci şi a lumii în totalitatea ei: «Miluieşte-ne pe noi şi lumea Ta»... «Înmulţeşte pe cele... în toată lumea Ta».

Bibliografie: *Liturghier*, EIB, Bucureşti, 1980; *Litia*, p. 39—47.

LITURGHIE [gr. leitourgia, lat. ministerium, officium — slujire sau acţiune publică, oficiu sacerdotal la templu]: în vocabularul curent, *Liturghia* are o semnificaţie restrînsă, precisă, desemnînd slujba celebrării euharistice sau oficiul divin al Tainei Împărtăşaniei. La origine, noţiunea avea un sens mult mai cuprinzător şi se referea nu numai la cultul pe care Biserica îl aducea în comun, public, în locaşul de rugăciune, printr-un ansamblu de rituri, cuvinte, simboluri şi gesturi rituale, ci şi la orice serviciu pentru comunitate, după nevoile ei. Colecta pentru ajutorarea sfinţilor este numită «slujirea acestei ofrande» (2 Cor. 8, 19). Astfel, toţi creştinii sînt slujitori (leitourgoi) ai lui Dumnezeu» (Rom. 13, 6). De altfel, cuvîntul derivă din *ergon* — funcţie lucrare — şi *laos* — popor. În sens restrîns, cultul *liturgic* este sinonim cu rugăciunea publică, în comun, organizată sub responsabilitatea Bisericii şi se deosebeşte de cultul individual sau rugăciunea particulară. Aici ne vom referi la *Liturghia* euharistică.

Indicaţii esenţiale despre semnificaţia cultului public şi despre practica *Liturghiei* euharistice se găsesc deja în Noul Testament. De pildă, legătura dintre celebrarea Euharistiei şi propovăduirea Evangheliei (I Cor. 11, 26), dintre Euharistie şi Biserică (1 Cor. 10, 17), aspectul de jertfă al *Liturghiei* (Evr. 13, 15). *Liturghia* este cultul de la templu, unde «orice preot *liturghiseşte* în fiecare zi» (Evr. 10, 11; cf. Lc. 1, 23) şi unde se face orice slujbă cu caracter religios. Astfel, ucenicii «*liturghiseau*» Domnului (Fapte 13, 2), apostolul Pavel se numeşte «*liturghisitor*» al lui Hristos (Rom. 15, 16), iar îngerii sînt «duhuri *liturghisitoare*» (Evr. 1, 14). Tradiţia ortodoxă — care într-o mare măsură se identifică cu păstrarea cultului *liturgic* — ne-a transmis pe lîngă mărturiile postapostolice despre practica *Liturghiei*: Didahia sfîntului Iustin Martirul, *Tradiţia apostolică* a lui Ipolit — sec. III; *Constituţiile apostolice* — sec. IV, de origine siriană; *Evhologhiul* lui Serapion — sec. IV, de origine alexandrină, şi Liturghii de tip bizantin (ale sfinţilor Ioan Hrisostom şi Vasile cel Mare), de tip sirian (*Liturghia* sfîntului Iacov — sec. IV—V), de tip alexandrin (*Liturghia* sfîntului Marcu). În Orient o mare importanţă au avut comentariile *liturghiilor* sau unor texte *liturgice* (Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul, Efrem Sirul, Nicolae Cabasila, Simeon al Tesalonicului, Gherman al Constantinopolului).

Liturghia ortodoxă face parte din ritul bizantin sau de Constantinopol, care este unul din riturile *liturgice*

practicate în Răsărit, alături de ri-
tul asiatic din Pont, de cel sirian și
de cel egiptean. Deja începînd cu
secolul al IV-lea, paralel cu forma-
rea marilor centre și metropole creș-
tine (Antiohia, Alexandria, Roma, Ie-
rusalim, Cezareea Capadociei, Ni-
ceea, Edesa), se observă constituirea
unor rituri *liturgice* particular ,
care păstrează în comun elementele
de bază ale *Liturghiei*, cum ar fi
anaforaua euharistică. Două familii
liturgice sînt cele mai cunoscute a-
cum : pentru Orient, *liturghiile* din
Antiohia și Alexandria, iar pentru
Occident, *liturghia* romană și cea
«galicană». Caracteristic acestei e-
poci, în ambele părți ale Bisericii
universale, este o mare diversitate
de rituri *liturgice*.

In baza principiului diversității,
odată cu organizarea marilor patri-
arhate orientale (Constantinopol, A-
lexandria, Antiohia și Ierusalim),
în secolul al IV-lea, acestea și-au
impus ritul lor local, particular.

Ritul bizantin, care derivă de fapt
din ritul de Antiohia și cel de Ceza-
reea, s-a fixat în cele trei *Liturghii*
clasice : cea a sfîntului Ioan Hrisos-
tom, cea a sfîntului Vasile cel Mare
și *Liturghia* Darurilor mai înainte
sfințite. În textul actual al acestor
Liturghii, care au aceeași structură,
unele rituri și rugăciuni sînt rela-
tiv recente, dar ele n-au schimbat
planul lor general care s-a fixat în
secolul al IV-lea. *Liturghia* sfîntului
Ioan Hrisostom, care derivă din ti-
pul de Antiohia, a devenit din seco-
lul al VIII-lea, *Liturghia* obișnuită
a Bisericii bizantine, fiind mai scurtă
decît cea a sfîntului Vasile, de care
se deosebește doar prin textul rugă-
ciunilor anaforalei euharistice și
care se săvîrșește numai de zece ori
pe an. Există mărturii care atestă
nu numai autenticitatea *Liturghiei*
sfîntului Vasile, dar și faptul că ea
era în uz în secolul al IV-lea în
întreg Orientul și chiar la Constan-
tinopol. În ce privește *Liturghia*
Darurilor mai înainte sfințite, ea se
celebrează (de 15—18 ori pe an)
numai în cursul Postului Mare, ca-
re potrivit spiritualității ortodoxe
constituie o perioadă de pocăință,
deci *aliturgică*. Această *liturghie* nu
comportă prefacerea euharistică, de-
oarece Darurile au fost sfințite în-
tr-o *liturghie* duminicală preceden-
tă, fiind în realitate o slujbă de ve-
cernie, urmată de împărtășire.

Pentru Nicolae Cabasila, *Liturghia*
nu este altceva decît o reprezentare
simbolică a iconomiei operei lui
Hristos, pentru a face posibilă par-
ticiparea reală la roadele jertfei Sa-
le (*Explicarea dumnezeieștii litur-
ghii* I, 6). Adunarea *liturgică* retră-
iește toate momentele din viața și
lucrarea răscumpărătoare a lui Iisus.
Toate dimensiunile iconomiei mîn-
tuirii sînt reactualizate : pomenirea
actelor răscumpărătoare din trecut,
săvîrșite odată pentru totdeauna
(ἐφάπαξ — Evr. 9, 12) ; întîmpinarea
lui Hristos care vine și Se dă ca
«mîncare» celor credincioși ; aștep-
tarea întoarcerii Celui ce stă pe tro-
nul slavei. Comunitatea *liturgică* se
preface prin Euharistie în comuni-
tate eshatologică : «Ia aminte,
Doamne, din sfînt locașul Tău și de
pe scaunul slavei împărăției Tale
și vino ca să ne sfințești pe noi,
Cel ce sus împreună cu Tatăl
șezi, și aici, în chip nevăzut, împre-
ună cu noi ești». Întreaga teologie
a *Liturghiei* stă pe principiul că nu
există sfințire fără jertfă : «Pentru
ei Eu Mă sfințesc (jertfesc) pe Mi-
ne însumi, ca și ei să fie consfințiți
prin adevăr» (In 17, 19).

În afară de ritualul pregătirii o-
frandelor (proscomidia), care a de-
venit un ritual în sine, *Liturghia*
ortodoxă cuprinde două părți princi-

pale: *Liturghia* catehumenilor, care, avînd în centru lecturile biblice și omilia (*liturghia* cuvîntului), constituie partea kerygmatică sau misionară, fiind destinată «tuturor neamurilor» (Luca 24, 47), în special celor ce se pregătesc pentru botez; și *Liturghia* credincioșilor sau sinaxa euharistică, adică partea sacramentală, care este o slujire comună a poporului *liturgic* — slujitori și credincioși —, luînd forma unei concelebrări și coîmpărtășiri.

Liturghia se deschide cu doxologia trinitară și ectenia mare, adică o serie de rugăciuni însoțite de invocarea numelui lui Iisus — «Doamne miluiește» —, după care urmează trei litanii ce se termină cu cele trei antifoane: «Binecuvintează suflete ale meu, pe Domnul...», «Unule-Născut Fiule...», și «Fericirile». *Liturghia* catehumenilor propriu-zisă cuprinde: procesiunea diaconului și slujitorilor cu Evanghelia (episcopul intră în altar, în acest moment), imnul «Sfinte Dumnezeule» întreit, care se cîntă ca un preludiu la lecturile biblice — pericopa din Apostol și cea din Evanghelie, ce sînt comentate și explicate în omilie. Această parte se încheie cu rugăciunea pentru întreaga Biserică și în special pentru catehumeni, care nu aveau permisiunea să asiste la a doua parte, rezervată celor botezați.

Liturghia credincioșilor începe cu rugăciunea pentru cei botezați, urmată de imnul «heruvic», în timpul căruia se face transferul darurilor de la proscomidiar pe masa altarului. Cu sărutul păcii și mărturisirea Simbolului de credință (inserat în *Liturghie* încă din sec. al V-lea, în timpul controversei monofizite), se introduce anaforaua euharistică sau aducerea jertfei, care cuprinde: prefața — «Sus să avem inimile» —, rugăciunea de mulțumire, imnul «Trisaghion», cuvintele de instituire, anamneza, aducerea, invocarea Duhului Sfînt (epicleza), consacrarea sau sfințirea darurilor, mijlocirile sau dipticele (pentru Fecioara Maria, pentru sfinți, pentru toți cei morți și cei vii), sfîrșitul canonului euharistic. Rugăciunea Domnului, rugăciunea de adorare, «Sfintele, sfinților», «Unul Sfînt» (Fil. 2, 10), ridicarea și frîngerea Agnețului, amestecarea căldurii (zeon) — toate acestea fac parte din ritul de pregătire pentru împărtășire, mai întîi a slujitorilor, apoi a credincioșilor. După mutarea potirului și discului la proscomidiar, se face încheierea *liturghiei* prin rugăciunea amvonului, binecuvîntarea finală, distribuirea pîinii binecuvîntate (antidoron) și trimiterea credincioșilor în lume, în numele Domnului: «Cu pace, să ieșim întru numele Domnului».

Liturghia ortodoxă are un profund caracter mistagogic și eclezial.

Liturghia nu este un simplu cadru emoțional și estetic, și nici numai aspectul ceremonial culminant al Euharistiei, ci este marea restituire și reprezentare simbolică a iconomiei mîntuirii. Ea însăși pregătește și afirmă ceea ce se produce în Euharistie, ca o expresie cultică a conținutului dogmei. *Liturghia* este însăși Biserica în actul ei de mulțumire comună. Întreg trupul — slujitori și credincioși — participă la aducerea darurilor, la rugăciunea de invocare, la împărtășirea cu Sfintele Taine. Ortodoxia nu cunoaște «*liturghii* private», în schimb cunoaște «*liturghia* cosmică» învățătură dezvoltată de sfîntul Maxim Mărturisitorul, despre starea de celebrare în care se află universul transfigurat și recapitulat în Hris-

tos cel înviat. Creaţia desfigurată de păcat devine, prin restituirea lui Hristos cel înviat în Euharistie, un cosmos *liturgic*, care celebrează continuu.

«Dumnezeule cel sfînt, Care întru sfinţi Te odihneşti, Cel ce cu glas întreit-sfînt eşti lăudat de serafimi şi slăvit de heruvimi şi de toată puterea cerească închinat; Cel ce dintru neființă întru ființă ai adus toate; Care ai zidit pe om după chipul şi asemănarea Ta şi cu tot harul Tău l-ai împodobit; Cel ce dai înţelepciune şi pricepere celui ce cere, şi nu treci cu vederea pe cel ce greşeşte, ci pui pocăinţa spre mîntuire; Care ne-ai învrednicit pe noi, smeriţii şi nevrednicii robii Tăi, şi în ceasul acesta, a sta înaintea slavei sfîntului Tău jertfelnic şi a-Ţi aduce datorita închinare şi preaslăvire; Însuţi Stăpîne, primeşte şi din gurile noastre, ale păcătoşilor, întreit-sfînta cîntare şi ne cercetează pe noi întru bunătatea Ta. Iartă-ne nouă toată greşeala cea de voie şi cea fără de voie; sfinţeşte sufletele şi trupurile noastre şi ne dă nouă să slujim Ţie cu cuvioşie în toate zilele vieţii noastre. Pentru rugăciunile Preasfintei Născătoarei de Dumnezeu şi ale tuturor sfinţilor care din veac au bineplăcut Ţie». (*Liturghia*, Rugăciune la cîntarea «Sfinte Dumnezeule»)

Bibliografie: Nicolas Cabasilas, *Explication de la divine liturgie*, trad. şi note de Sévérien Salaville, ed. 2, Editions du Cerf, Paris, 1967; A. Hamman, *Prières des premiers chrétiens*, Arthème Fayard, Paris, 1952; P. Vintilescu, *Liturghierul explicat*, Bucureşti, 1972; Maxime Kovalevsky, *Retrouver la source oubliée*, Editions Presence Orthodoxe, Paris, 1984; D. Colotelo, *Mişcarea liturgică în creştinismul apusean*, în «Studii Teologice» nr. 1—2 şi 3—4/1985; I. H. Dalmais, *Théologie de l'Eglise et mystère liturgique dans la Mystagogie de St. Maxime le Confesseur*, în Studia Patr. XIII, 2 (1975), p. 145—153; H. Urs von Balthasar, *Liturgie cosmique: Maxime le Confesseur*, Paris, 1947; H. Dalmais, *The Eastern Liturgies*, New York, Hawthorn, 1960; R. Bornaert, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII-e au XV-e siècle*, Archives de l'Orient Chrétien 9, Paris, Institut français d'études byzantines, 1966; Gheorghe Drăgulin, *Eclesiologia tratatelor areopagitice şi importanţa ei pentru ecumenismul contemporan* (teză de doctorat), în «Studii Teologice», XXXI (1979), nr. 1—4; partea a II-a: *Liturghia — Biserică din scrisul areopagitic*, p. 108—191; Grigore Băbuş, *Limbile liturgice*, în «Glasul Bisericii» XIV (1955) nr. 5—6, p. 369—376; Idem, *Agapa şi liturghia*, în «Studii Teologice» VI (1954), nr. 7—8, p. 458—472; *L'Eglise dans la liturgie* (conferences Saint Serge — 1979), Editions Liturgiches, Roma, 1980, editées rev. A.m. Triacca et A. Pistoia.

LITURGHIA — Simbolism: «Am spus mai dinainte că taina iconomiei lui Hristos este simbolizată prin însăşi jertfa Sfintei Liturghii. Dar ea este simbolizată şi prin cele ce se săvîrşesc şi se rostesc atît înainte cît şi după Jertfă. Anume Jertfa vesteşte moartea, învierea şi înălţarea Domnului, deoarece cinstitele daruri se prefac în însuşi dumnezeiescul Trup, cu care El a înviat şi S-a înălţat la ceruri; cele dinainte de Jertfă închipuiesc cele petrecute înainte de moartea Domnului, adică întruparea, ieşirea la propovăduire şi arătarea cea desăvîrşită în lume; iar cele de după Jertfă amintesc «făgăduinţa Tatălui», cum a numit-o Domnul însuşi, adică pogorîrea Sfîntului Duh peste Apostoli şi aducerea neamurilor la Dumnezeu şi părtăşia lor cu El, printr-înşii.

Astfel, întreaga slujbă este ca un curs unitar de istorie (sfîntă) ce păstrează de la început pînă la sfîrşit armonia şi întregimea, încît fiecare

din cele ce se săvîrşesc sau se rostesc aduce partea sa de împlinire la întregul slujbei. De pildă, psalmii antifonici, care se cîntă la începutul Liturghiei, închipuiesc cea dintîi treaptă a iconomiei lui Hristos; iar cele următoare, adică citirile din Scriptură şi celelalte, închipuiesc treapta a doua.

S-a spus, desigur, că un altul ar fi rostul cîntărilor şi al citirilor din Sfînta Scriptură: ele ar fi adică mijloace de curăţire şi de pregătire pentru primirea Sfintelor Taine. Dar nimic nu se opune ca ele să poată face şi una şi alta, adică pe de o parte să sfinţească pe credincioşi, iar pe de alta să simbolizeze iconomia lui Hristos. După cum hainele împlinesc, în primul rînd, nevoia de îmbrăcăminte, acoperind trupul, dar prin felul cum sînt croite arată şi îndeletnicirea, felul de viaţă şi rangul celor ce le poartă, tot aşa şi aici. Se înţelege că, întrucît cîntările şi citirile sînt, în general, scripturi dumnezeieşti şi cuvinte de Dumnezeu insuflate, ele sfinţesc pe cei ce le citesc şi cîntă; dar întrucît au fost alese şi orînduite într-un anumit fel, au şi cealaltă menire, adică închipuiesc venirea şi trăirea în lume a lui Hristos.

Acelaşi lucru este nu numai cu cîntările şi citirile, ci şi cu sfintele ceremonii: fiecare din ele se săvîrşeşte în vederea unei anumite trebuinţe, dar totodată simbolizează şi ceva din faptele, din lucrările sau patimile lui Hristos. Să luăm, de pildă, intrarea cu sfînta Evanghelie în altar sau intrarea cu cinstitele daruri. Fiecare din acestea se săvîrşeşte cu un scop practic: cea dintîi să se citească Evanghelia, cea de a doua ca să se săvîrşească Jertfa. Dar şi una şi alta închipuiesc ieşirea sau arătarea în lume a lui Hristos: una închipuieşte arătarea, încă nedeplină şi nedesluşită, de la început, cealaltă, pe cea desăvîrşită şi deplină.

Ba încă, între cele ce se săvîrşesc în timpul Sfintei Liturghii, sînt chiar unele lucruri care nu corespund nici unei trebuinţe, ci au doar un scop simbolic. Aşa sînt, de pildă, forma de suliţă a copiei, împungerea prescurei şi întipărirea crucii pe ea, precum şi turnarea apei calde în sfintele Daruri. De altfel şi în alte sfinte slujbe găsim multe de acestea. Astfel, în rînduiala botezului, cei ce vor să se boteze trebuie să se descalţe, să se dezbrace şi stînd cu faţa spre apus să-şi întindă mîinile şi să sufle. Acestea şi altele de acest fel nu corespund nici unei trebuinţe în săvîrşirea tainei, ci învaţă pe cel botezat ura şi dezgustul ce trebuie să nutrească faţă de cel rău şi cum trebuie să-l alunge cel ce va să fie un adevărat creştin.

Aşa stînd lucrurile, să urmărim cu privirea Liturghia întreagă, parte cu parte, ca să vedem cum cuprinde într-însa chipul iconomiei lui Hristos».

(Nicolae Cabasila, *Tîlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, cap. XVI, trad. şi edit. cit., p. 53—54)

LOGOS [gr. logos, lat. verbum = cuvînt, raţiune, verb]: Logos este numele Cuvîntului lui Dumnezeu, a doua persoană a Sfintei Treimi, Care S-a întrupat în omul Iisus din Nazaret: «Cuvîntul (Logos) trup S-a făcut» (Ioan 1, 14). Este un nume folosit cu predilecţie de Sf. Ioan (în Evanghelie, în Epistolă (I) şi în Apocalipsă). Prin *Logosul* veşnic, unul din Treime, toate au fost create, prin *Logosul* întrupat, toate au fost răscumpărate. Cei dintîi teologi creştini (Justin, 100—165) au învăţat că urme ale *Logosului*-Ra-

țiunea divină se pot găsi și la filosofii eleni și înțelepții iudei —, cei din afară de Biserică.

Noțiunea de «Logos» este cunoscută deja în filozofia alexandrină necreștină, de unde a fost luată de autori biblici (sfîntul Ioan), de apologeți și scriitori bisericești de mai tîrziu. Potrivit principiului după care «erezia primește armele ei de la filozofia seculară» (Tertulian, *De praescriptione Haereticorum*, VII, 2), acest împrumut lingvistic nu înseamnă o asimilare a conținutului filozofic. În teologia creștină, cuvîntul *Logos* are două sensuri majore :

a) Rațiunea sau sensul divin care subzistă în creaturi ca suport al existenței lor și ca principiul lor personal, inteligibil și dinamic ; și

b) Cuvîntul ipostatic, a doua persoană a Sfintei Treimi. Teologia patristică clasică (mai ales Maxim Mărturisitorul) vorbește pe larg despre *logoi*, adică rațiunile generale ale lumii, care preexistă în Dumnezeu, prin care El comunică, din moment ce El creează lumea cu sensul existenței ei. Aceste imagini sau modele divine devin sensibile și se manifestă la nivelul concret al lucrurilor și entităților individuale. Ele sînt reflexul rațiunii lui Dumnezeu, care se exprimă în cuvinte și evenimente, și constituie suportul rațional al creației. Mai mult, ele fortifică realitățile în existența lor concretă, dîndu-le o plenitudine a existenței. Ele exercită o putere de atracție și de mișcare către Dumnezeu. Prin *«logoi»* Dumnezeu păstrează armonia și raționalitatea creației. În acest sens, lumea este nu numai sensibilă, ci și inteligibilă. Știința este posibilă tocmai pentru că lumea are raționalitatea ei în virtutea acestor *«logoi»*.

Logosul este încorporat atît în creație — revelația naturală —, cît și în cuvinte, în Sfînta Scriptură, sub forma unei mari diversități de «rațiuni». *Logosul* este mai transparent în Biblie ca Revelație scrisă (cuvinte, imagini, evenimente), decît în creație. Ordinea creației este pusă mai în lumină în ordinea Revelației biblice. În creație, rațiunile se combină și se ramifică într-un mod complex și continuu. Amploarea, multiplicitatea și diferențierea acestor combinații nu pot fi descifrate fără Dumnezeu. Omul însuși este prezent în acest univers complex al rațiunilor și el se dezvoltă în acest dialog «rațional» în care Se află Dumnezeu cu creația. El intră în acest dialog cu particularitatea răspunsului său, care este hotărîtor în dezvoltarea lumii, conform cu rațiunea ei generală. Combătînd teoria lui Origen, care, urmînd platonismul, propunea detașarea cea mai radicală față de lume pentru ca astfel omul să se întoarcă la unitatea preexistentă creației, Maxim Mărturisitorul subliniază necesitatea și importanța creației în «urcușul» spiritual către Dumnezeu. Astfel, păstrîndu-și identitatea sa personală, cu darul său specific și în situația sa particulară, omul se află într-o comuniune universală cu formele infinite de manifestare a iubirii lui Dumnezeu. În această complexitate, Dumnezeu cere de la fiecare un răspuns care să valorifice iubirea divină în situația concretă a vieții acestuia. Răspunsul personal este decisiv, deoarece el arată și direcția în care omul va contribui la dezvoltarea lucrurilor care există, pe baza rațiunilor lor. Este un răspuns unificator, normativ și formativ. Toate părțile creației con-

verg, se mişcă, se apropie şi comunică între ele, într-o unică mişcare simfonică. Această convergenţă simfonică se realizează pe treapta în care omul formează cu Dumnezeu o unitate de direcţie. Astfel, doctrina despre «*Logoi*» vrea să spună că nimic nu este impersonal şi iraţional în existenţa fiinţelor, că totul este subzistent în Dumnezeu.

Desigur că această structură «raţională» a creaţiei nu poate fi înţeleasă fără *Logosul* ipostatic, adică Cuvîntul vieţii (In 1, 1 ; 1, 14 ; I In 1, 1), Cuvîntul lui Dumnezeu (Apoc. 19, 3), Care reorganizează lumea într-o nouă comuniune personală cu Creatorul. În concepţia celor dintîi apologeţi creştini, Justin Martirul, Taţian, Atenagoras, Clement Alexandrinul, *Logosul* este cel care, în introducerea şi pregătirea umanităţii în lăuntrul iconomiei mîntuirii, «fecundează», parţial şi incomplet, filozofia şi înţelepciunea cea «din afară». Legea şi profeţii au primit lumina din revelaţia *Logosului* dinainte de întrupare. Pentru Justin (*Apologia* I, 46, 1—4 ; *Apologia* II, 7, 1—4 ; 10, 1—3 ; 13, 3—4) şi Clement Alexandrinul (*Stromata* I, 19, 91, 94) această «fecundare» este universală, încît «seminţele *Logosului*» se află în filozofiile precreştine şi în religiile necreştine.

«Mă văd umplut de sfînta lumină din inimă prin darul lui Dumnezeu, ca un sfeşnic nestins al Duhului, dacă se poate spune aşa. Şi aşa sînt introdus în raţiunile (logoi) făpturilor şi văd toate raţiunile tuturor unite într-o singură Raţiune tainică şi toate ale Scripturii le văd sfîrşind în acea Raţiune (Logos). Şi multe taine mi se descoperă adunate în acea unică Raţiune şi arătate prin Ea celor ce văd în adevăr în Duh. Raţiunea aceea e sfatul cel mare al lui Dumnezeu (Is. 6, 1), la care, privind, David a cîntat : «Sfatul Domnului rămîne în veac, gîndurile inimii Lui în neam şi în neam» (Ps. 32, 11). Căci sfatul Domnului nimeni nu-l va strica (Is. 14, 26—27). Nu din învăţătură a cunoscut şi a dat mai departe sfatul acesta, ci din harul duhovnicesc izvorît din ipostas, har ce luminează mintea întru adevăr şi o face în stare să vadă cele mai presus de lume» (Calist Patriarhul, Capete despre rugăciune, *40, în Filoc. rom., vol. 8, p. 292—293).*

Bibliografie: N. Balca, *Învăţătura despre Logosul întrupat ca paradigmă a vieţii creştinului în teologia apostolică şi patristică*, în «Glasul Bisericii», XXIX (1970), nr. 3—4.

LUME [gr. kosmos, lat. mundus] : creaţia lui Dumnezeu, mediul în care omul îşi exercită rolul său creator, sacerdotal şi profetic. Foarte interesant este faptul că Iisus Hristos vorbeşte de *lume* în rugăciunea Sa preoţească, în care face distincţie între a fi *în lume* şi a fi *din lume* : «Ei nu sînt *din* lume, precum nici Eu nu sînt *din lume*» (In 17, 16). Astfel, Biserica stă la frontiera *lumii* : pe de o parte se poate vorbi de prezenţa şi lucrarea Bisericii *în* lume : «Nu mă rog ca să-i iei *din lume*, ci ca să-i păzeşti pe ei de cel viclean» (In 17, 15) ; pe de altă parte, se poate vorbi de exterioritatea sau de independenţa Bisericii faţă de *lume*, care refuză sau stă în afara alianţei cu Dumnezeu. Atitudinea Bisericii faţă de *lume* decurge tocmai din caracterul ei sacramental. Ea se află în mod obiectiv în lăuntrul comuniunii cu Dumnezeu. «Eu v-am ales pe voi din *lume*» (In 15, 19), în timp ce *lumea* rezistă sub influenţa «stăpînitorului acestei *lumi*» (In 14, 30), să accepte această comuniune. Biserica nu poate deci legitima sau sacraliza *lumea* ca atare, care se organizează după legile ei autonome, ci invită

lumea să intre în sfera harului. Luînd asupra Sa «păcatul *lumii*» (In 1, 23), Iisus Hristos este «Mîntuitorul *lumii*» (In 4, 42), lucrarea Sa răscumpărătoare avînd o iradiere cosmică : «A fost crezut în *lume*» (I Tim. 3, 16).

În vocabularul ascetic, *lumea* înseamnă atașarea egoistă și iraționalǎ față de realitatea pur carnală a trupului și pur materială a creației. *Lumea* echivalează cu iubirea trupească de sine, adică cu «tunicile de piele» sau patimile care sînt nu numai o expresie a egoismului, deoarece ele arată neputința de a se desprinde de materie, ci și o expresie a iraționalității, ele schimbă sensul lucrurilor, folosindu-le împotriva scopului lor firesc.

În perspectiva eshatologică, *lumea*, chemată să ia forma Bisericii în Taina botezului, va fi transfigurată în împărăția lui Dumnezeu. De aceea, creștinul, cunoscînd destinul și dinamica *lumii*, se roagă : «Să vină harul și să treacă *lumea* aceasta» *(Didahia* 10, 5).

Bibliografie: Antonie Plămădeală, *Biserica slujitoare în Sfînta Scriptură, în Sfînta Tradiție și în Teologia contemporană* (teză de doctorat), în «Studii Teologice», XXIV (1972), nr. 5—8, p. 325 ; D. Stăniloae, *Dinamica creației în Biserică*, în «Ortodoxia», XXIX (1977), nr. 3—4, p. 281—291.

LUMINARE (sau Sfînta Luminare) : alt nume dat Botezului (numit și baia nașterii de a doua) cu înțelesul că ritualul afundării reprezintă, sacramental, învierea omului nou, înnoit după chipul Celui ce l-a creat (cf. Col. 3, 10), sau îmbrăcarea în lumina lui Hristos înviat : «Cîți în Hristos v-ați botezat-afundat, în Hristos v-ați și îmbrăcat» (Gal. 3, 27). Alte rituri simbolice de la botez redau acest aspect : Luminarea care se ține de nași la botezul copilului este simbolul luminii pascale. Noul botezat își asumă ca «Paște» al său Paștele lui Hristos, adică trecerea de la moarte la viață, care a fost prefigurată de trecerea evreilor prin Marea Roșie, adică de «paștele» evreu. În Botez, copilul devine «părtaș al morții și învierii lui Hristos».

Copilul botezat devine «fiul luminii», de aceea este primit după afundare în haine albe, simbolul slavei divine în care s-a îmbrăcat. Slava este haina lui Iisus de la transfigurare (Luca 9, 29) și de la înviere. Pînza albă înseamnă că cel botezat a devenit o făptură nouă (Gal. 3, 27 ; Rom. 13, 14).

Bibliografie: *Molitfelnic*, ediția 4-a, 1984, p. 40.

M

MAICA DOMNULUI, Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu. Evangheliile canonice nu dau prea multe amănunte despre viaţa *Fecioarei Maria*. Ea este fiica unică a lui Ioachim şi a Anei (Evanghelia apocrifă a lui Iacov), care o consacră serviciului religios din templu. De fel din Nazaret, în Galileea (Luca 1, 26—27), ea este logodită cu Iosif, nume menţionat în genealogia redată de Evanghelia după Matei (1, 16), cu scopul de a arăta că Iisus aparţine după naşterea Sa fizică poporului iudeu, înscriindu-Se în linia de descendenţă davidică. Din cauza acestei logodne, Iisus a fost considerat fiul lui Iosif şi al *Mariei* (Luca 3, 23 ; 4, 24 ; In 6, 24), deşi Iosif are o paternitate legală asupra Lui, nu una fizică (Matei 1, 20—25). Aici primeşte vestea cea bună de la îngerul Gavriil (Luca 1, 26—38), fiind salutată apoi de Elisabeta, mama lui Ioan Botezătorul (Luca 1, 42—45). După naşterea lui Iisus în Betleem (Luca 2, 4—16) ea este alături de El în toate marile momente ale vieţii şi activităţii Lui : tăierea-împrejur, prezentarea în templu, fuga în Egipt, predica în templu, minunea din Cana (In 2, 1), în timpul Patimilor, după care *Fecioara* este încredinţată apostolului Ioan (In 19, 25). După înălţarea la cer a lui Iisus (Fapte 1, 14), *Fecioara* împreună cu fraţii lui Iisus şi femeile care au urmat pe Hristos fac parte din cercul apostolic.

Pînă în secolul al IV-lea, lipseşte o literatură proprie despre *Fecioara Maria*, cu toate să scrierile apocrife se referă deseori la scene din viaţa ei. De pildă, cartea *Petrecerea Prea Sfintei Fecioare* atribuită episcopului Meliton de Sardes, menţionează că apostolii, care au înconjurat pe *Fecioara* în ultimele clipe ale ei, au dus trupul său spre îngropare în valea lui Iosaphat, dar aici, în faţa mormîntului, a fost înălţată la cer.

În Biserica apuseană, începînd cu episcopul Epifanie de Salamina, cultul *Maicii Domnului* ia o mare amploare. Printre altele, sărbătoarea Adormirii este deja amintită de Grigorie de Tours († 594) în «Tratat despre minuni». Sub papa Grigorie (590—604) sărbătoarea era comemorată la Roma la 15 august (în vechile martirologii la 18 ianuarie). Papa Sergiu I (687—701) prescrie anumite rugăciuni pentru sărbătorile mariale (Naşterea, Bunăvestirea, Curăţirea la Templu şi Adormirea). O serie de părinţi şi scriitori din Răsărit au consacrat *Maicii Domnului* numeroase tratate, studii şi în special omilii şi imne, ca de pildă : Ioan Damaschin, Gherman de Constantinopol, Modest de Ierusalim, Andrei de Creta, Teodor Studitul. Literatura cultică este plină de rugăciuni şi doxologii referitoare la persoana şi rolul *Maicii Domnului* în iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu.

Învățătura despre *Fecioara Maria* poate fi rezumată în cîteva nume sau titluri principale :

— *«Mireasă, pururea Fecioară».* Termenul *aiparthenia* — pururea-fecioria — apare pentru întîia oară la Ignatie de Antiohia *(Epistola către Efeseni* XIX, 1), care consideră nașterea virginală a lui Iisus ca unul din marile mistere ale mîntuirii, de unde va fi reluat de întreaga tradiție patristică pentru a desemna zămislirea fără prihană a lui Iisus din sînul *Fecioarei*, fără intervenția omului. Cuvîntul însuși, prin puterea Duhului Sfînt, este Cel care își asumă trup omenesc adevărat din trupul *Fecioarei* : «Înțelepciunea și-a zidit casă» (Pilde 9, 1). În viziunea rugului care nu se mistuia (Ieș. 3, 2—3), comentatorii disting para de foc, simbolul maternității, și ramurile, simbolul fecioriei. În cărțile liturgice, ea este numită «poarta vieții», *«fecioară neîntinată»*, «ușa Domnului neumblată, prin care singur Cel prea înalt a trecut și pe tine însăți pecetluită te-a păzit». Ea «a zămislit fără sămînță și a născut în chip negrăit pe Dumnezeu Cuvîntul», «cu curăția fiind pecetluită și cu *fecioria păzită*», astfel încît mai înainte de naștere a fost fecioară și în naștere fecioară și după naștere iarăși a rămas fecioară (parthénos).

— *Născătoare de Dumnezeu, Maica Domnului.* Numele propriu-zis al *Fecioarei Maria*, înscris pe icoane cu inițialele MR-THU, este Mitir Theou — *Mater Domini* — *Maica Domnului* (Luca 1, 43). Titlul theotokos a fost adoptat de către al III-lea Sinod ecumenic (Efes 431), împotriva ereziei lui Nestorie, ca o dezvoltare a învățăturii despre unirea celor două firi în Iisus Hristos, dar Biserica nu l-a introdus în crez.

Fecioara «a născut cu trup pe Unul din Treime, Hristos Dumnezeu», de aceea ea e «Născătoare de Dumnezeu». Ea nu este maica dumnezeirii, ci a unui Fiu care este Dumnezeu, «zămislitoare în chip de negrăit a trupului lui Hristos». Prin ea, Cel nevăzut Se face văzut. Fiul însuși Și-a luat din Maria firea Sa omenească, trup și suflet, prin procesul maternității și zămislirii fără de păcat, de la Duhul Sfînt.

Nestorie, care separa în Fiul lui Dumnezeu întrupat două persoane, cea dumnezeiască și cea omenească, susținea că Iisus este un simplu om în care Fiul a venit și a locuit și cu care formează o unitate foarte strînsă. Împotriva acestei erezii, Sinodul de la Efes va proclama că *Fecioara* nu a născut un om, sau un om unic, ci pe Fiul lui Dumnezeu însuși, Care Și-a luat din ea firea omenească desăvîrșită. Astfel, a fost recunoscută maternitatea ei dumnezeiască, împreună cu fecioria ei.

— *«Cea plină de har»* (Luca 1, 28), *«Prea Sfîntă»* (panagia), *Împărăteasă.* Vechiul Testament vorbește deja de slăvirea *Maicii Domnului* (Ps. 44). Ea este identificată cu scara dintre cer și pămînt, din visul lui Iacov (Fac. 28, 12), prin care Dumnezeu a luat firea noastră umană, pe care îngerii lui Dumnezeu se suie și se pogoară. În tradiția patristică, *Maria* este comparată cu Eva, fiind chipul unei noi umanități. După cum Eva a luat parte la căderea și moartea lui Adam, tot așa *Maria* a participat la «întoarcerea» chipului celui întinat la chipul cel dintîi. Pe de o parte, ea a cîștigat această stare prin umilința sa (Luca 1, 47—48), pe de altă parte, ea a fost sfințită prin sălășluirea Cuvîntului, devenind izvor de curăție și nestricăciune. Ioan Damaschin, în «Omilie la Adormire», o numește

«templul Cuvîntului». Sfîntă mai presus decît toţi sfinţii, «mai cinstită decît heruvimii şi mai preamărită decît serafimii», ea este acoperitoarea, apărătoarea, mijlocitoarea şi ajutătoarea credincioşilor. Mare solitoare a creştinilor, ea înalţă rugăciunile acestora la tronul lui Dumnezeu şi Fiul său. În acest rol ea este invocată la liturghie, cîntată în imnologie şi reprezentată în iconografie.

Teologia ortodoxă n-a acceptat cele două dogme mariale romano-catolice: zămislirea imaculată a *Fecioarei* (1854) şi înălţarea la cer cu trupul (1950). Cele două dogme strică raportul dintre om şi întruparea lui Dumnezeu, dar şi dintre Iisus Hristos şi iconomia mîntuirii. După har «născătoare de Dumnezeu», *Fecioara Maria* este după naştere fiica lui Adam şi numai astfel ea reprezintă umanitatea care aşteaptă mîntuirea: «Iată roaba Domnului. Fie mie după cuvîntul tău» (Luca 1, 38). De aceea şi îndumnezeirea ei este rodul Întrupării Cuvîntului, care e unica sursă a nestricăciunii. Înălţarea cu trupul poate avea sensul de glorificare a firii omeneşti, dar ea nu anulează rolul de unic mijlocitor şi răscumpărător al lui Iisus Hristos căci Hristos este cel care îi înalţă trupul la cer. Desigur, chipul *Fecioarei* neprihănite şi pururea mijlocitoare este adînc imprimat în pietatea ortodoxă.

Împărăteasa noastră cea preabună, nădejdea noastră, Născătoare de Dumnezeu, prietena sărmanilor, folositoarea celor neputincioşi şi ocrotitoarea celor obijduiţi, vezi nevoile noastre şi necazurile. Ajută-ne că sîntem neputincioşi; hrăneşte-ne ca pe nişte străini. Ştii obijduirea noastră, uşurează-ne de ea precum voieşti, căci nu avem alt ajutor afară de tine, nici altă folositoare grabnică, nici altă bună mîngîiere, decît numai pe tine, o, Maică a lui Dumnezeu, ca să ne păzeşti şi să ne acoperi în vecii vecilor. Amin.

Bibliografie: Sf. Ignatie, *Epistola către efeseni*, XVIII, 2, XIX, 1, trad. cit., p. 73—74; Sf. Grigorie de Nazianz, *Scrisori teologice* I, 16—18 (coll. Sources Chrétiennes), p. 43—45; St. Jean Damascène, *Homélies sur la Nativité et la Dormition*, trad. de Pierre Voulet, Editions du Cerf, Paris, 1961 (coll. Sources Chrétiennes); Articolele de V. Lossky şi G. Florovsky, în vol. *The Mother of God; A. Symposium*, editat de E. L. Mascall, London, Dacre Press, 1949; P. L'Huillier, *Le Culte de la Mère de Dieu dans l'Eglise Orthodoxe*, în MEPREO, nr. 20, 1954; E. Kovalevsky, *Quelques réflexions sur l'immaculée conception*, în «Cahiers St. Irénée», nr. 47, 1964, p. 1—17 (inclină spre recunoaşterea dogmei pe baza tradiţiei dinainte de 1854); G. A. Maloney, *Mary and the Church as seen by the Early Fathers*, în «Diakonia», IX (1974), p. 6—19; Joseph Ledit, *Marie dans la liturgie de Byzance*, Paris, Beauchesne, 1976; R. S. Pittman, *The Marian Homelies of Hesychius of Jerusalem*, Ann Arbor (Mich.), Univ. Microfilms, 1974; C. Scouteris, *Theotokos-Panaghia*, în «Ekkl. Pharos», 60 (1978), nr. 1—2, p. 265—377; René Laurentin, *La question mariale*, Editions du Seuil, Paris, 1963; Pr. Dr. Stăniloae, *Maica Domnului ca mijlocitoare*, în «Ortodoxia», IV (1952), nr. 1, p. 79—129; Alexis Kniazeff, *La place de Marie dans la piété orthodoxe*, în rev. «Unité Chrétienne» (Lyon), nr. 13, 1969, p. 17—36; Idem, *La Mère de Dieu dans l'Eglise Orthodoxe*, Cerf, Paris, 1990; N. C. Buzescu, *Teotokos şi hristologie în canoanele, stihirile, dogmaticile şi troparele Octoihului mare*, în «Ortodoxia», XXIX (1977), nr. 1, p. 85—111; Ilie Moldovan, *Învăţătura Sfintei Scripturi despre Fecioara Maria*, în «Ortodoxia», 3/1980, p. 469—492; El-

sabeth Behr-Siegel, *Marie, Mère de Dieu. Mariologie traditionelle et questions nouvelles*, in «Irénikon», no. 4/1985, p. 451—470 şi no. 1/1986.

MARANA THA: Expresie aramaică folosită fie ca proclamare, fie ca invocare liturgică adresată lui Iisus Hristos care va să vină a doua oară ca Domn plin de slavă. Are două forme: *Maran atha* — «Domnul nostru vine» (I Cor. 16, 22) şi *Marana tha* — «Vino, Doamne Iisuse» (Apoc. 22, 17, 20). La timpul său, psalmistul redă aşteptarea sa mesianică astfel: «Aşteaptă pe Domnul, îmbărbătează-te şi să se întărească inima ta şi aşteaptă pe Domnul» (Ps. 26, 20). Comunitatea creştină primară anunţă şi invocă venirea împărăţiei viitoare astfel: «Să vină harul şi să treacă lumea aceasta! Osana Dumnezeului lui David. Dacă este cineva sfînt, să vină. Dacă nu este, să se pocăiască. *Marana tha*! Amin» (*Didahia* X, 5).

MASLU [gr. evhelaion (de la evhi = rugăciune + elaion = untdelemn) = binecuvîntarea untdelemnului]: Taina în care cel bolnav, prin ungerea cu untdelemn sfinţit şi invocarea harului Sfîntului Duh de către preoţi, primeşte tămăduirea trupului şi iertarea sufletului. O referinţă directă despre această Taină se găseşte în epistola sfîntului Iacov 5, 14—15: «Este cineva bolnav între voi? Să cheme preoţii Bisericii şi să se roage pentru el, *ungîndu-l cu untdelemn*, în numele Domnului. Şi rugăciunea credinţei va mîntui pe cel bolnav şi Domnul îl va ridica, şi de va fi făcut păcate se vor ierta lui». Una din slujirile mesianice ale lui Hristos este cea taumaturgică, aşa cum reiese de altfel din cele şapte pericope evanghelice care se citesc la Taina *maslului* (Luca 5, 25—37; 19, 1—10; Matei 10, 1, 5—8; 8, 14—23; 25, 1—13; 15, 21—28; 9, 9—13). Preoţii continuă în Biserică slujirea pe care Însuşi Iisus a încredinţat-o apostolilor Săi: «Şi mergînd, ei (cei doisprezece) propovăduiau pocăinţa. Şi scoteau mulţi demoni şi ungeau cu untdelemn pe mulţi bolnavi şi-i vindecau» (Mc. 6, 12—13). Taina tămăduirii prin rugăciune şi ungere nu trebuie confundată cu harisma vindecărilor (I Cor. 12, 28). Tămăduirea trupului este unul din semnele anticipate ale împărăţiei lui Dumnezeu: «Puterea Domnului se arăta în tămăduiri» (Luca 5, 17).

Maslul cuprinde cîteva elemente principale:

a) Pocăinţa, deoarece iertarea păcatelor stă la originea tămăduirii bolii. Păcatul şi suferinţa merg împreună, aşa cum sufletul şi trupul sînt inseparabile în firea umană: «Ce este mai uşor? A zice: iertate sînt păcatele tale, sau a zice: scoală şi umblă? Iar ca să ştiţi că Fiul Omului are pe pămînt puterea să ierte păcatele, a zis paraliticului: Ţie îţi zic: Scoală-te, ia patul tău şi mergi la casa ta» (Luca 5, 23—24). A muri păcatului prin pocăinţă înseamnă a reface articulaţia care stă la rădăcina vieţii şi umanului.

b) Citirea celor şapte pericope biblice, din Apostol şi Evanghelii, care înseamnă că actul tămăduitor nu este o intervenţie medicală sau o vindecare miraculoasă, ci un act de compasiune a lui Hristos, «doctorul sufletelor şi al trupurilor, Cel care poartă fără durere neputinţele noastre, cu a Cărui rană toţi ne-am vindecat». «Căci precum este slava Ta, aşa este şi mila Ta», de aceea El a poruncit să iertăm de şaptezeci de ori cîte şapte celor care cad în păcate.

c) Şapte rugăciuni pentru binecuvîntarea untdelemnului, însoţite de

tot atîtea ungeri ale bolnavului de către preoți (șapte sau numai trei), spre sănătate și izbăvire de toate bolile. Untedelemnul este simbolul milei dumnezeiești (Luca 10, 33—34), al bucuriei și al sfințeniei: «Căci n-ai binevoit a ne curăți prin sînge, ci ai dat în untdelemnul sfințit chipul Crucii». «Șapte rugăciuni, ungeri și preoți» înseamnă plenitudinea Bisericii, care întocmai ca un organism resimte suferința, infirmitatea și neputința unui mădular: «Dacă un mădular suferă, toate mădularele suferă împreună» (I Cor. 12, 26). Preoții se roagă nu numai pentru «tămăduirea sufletului și a trupului și spre curăție și înlăturarea a toată patima și a toată neputința și boala, și a toată întinăciunea trupească și sufletească», ci mai ales pentru reintegrarea celui bolnav în trupul Bisericii: «Dăruiește-l pe dînsul sănătos și întreg Bisericii Tale, ca să fie bineplăcut Ție și să facă voia Ta».

Taina *maslului* se dă oricărui bolnav în vederea vindecării, în orice caz de suferință și la orice vîrstă. În tradiția orientală, ea nu este o pregătire pentru moarte («extrema unctio») și nici nu se dă o singură dată în ultimele clipe ale vieții («in articulo mortis»), fără speranța tămăduirii. Împărăția lui Dumnezeu este viața veșnică, de aceea regenerarea umanului este un semn al împărăției. Suferința fizică trebuie să fie vindecată prin tratament medical, dar cînd articulația dintre trup și suflet este atinsă, atunci numai un act de «ungere dumnezeiască», în chip tainic, poate să refacă această rană. Chiar dacă deplinătatea fizică nu este restabilită prin lucrarea Tainei *maslului*, încheietura care ține omul în existență veșnică este întărită cu harul ui Dumnezeu. De aceea, Taina *maslului* constituie unul din «semnele» anticipate ale învierii trupului și ale Împărăției lui Dumnezeu, credinciosul avînd în simțurile sale trupești și sufletești, încă din această viață, o pregustare a restaurării și nemuririi viitoare. Trupul uman este trupul asumat de Fiul lui Dumnezeu, de aceea el se va împărtăși de aceeași stare în cele din urmă. În acest sens, *maslul* este Taina speranței în făgăduințele împărăției lui Dumnezeu. Ea arată îndeosebi valoarea trupului, destinat să fie proslăvit prin participarea după har la trupul îndumnezeit al lui Hristos.

«**Stăpîne Atotțiitorule, Împărate sfinte, Cel ce pedepsești și nu omori, Care întărești pe cei neputincioși și ridici pe cei căzuți; Cel ce îndreptezi chinurile cele trupești ale oamenilor, rugămu-ne Ție, Dumnezeul nostru, ca să aduci mila Ta peste untdelemnul acesta și peste cei care se ung din el în numele Tău, ca să le fie lor spre tămăduirea sufletului și a trupului și spre curăție și înlăturare a toată patima și a toată neputința și boala și a toată întinăciunea trupească și sufletească. Așa, Doamne, trimite din cer puterea Ta cea tămăduitoare; atinge-Te de trup, potolește-i fierbințeala, ușurează-i suferințele și-i izgonește toată boala cea ascunsă. Fii tămăduitorul robului Tău acesta (N); ridică-l pe dînsul din patul durerii și din așternutul chinuirii. Dăruiește-l pe dînsul sănătos și întreg Bisericii Tale, ca să fie bineplăcut Ție și să facă voia Ta.**

Că Ție se cuvine să ne miluiești și să ne mîntuiești pe noi, Dumnezeul nostru, și Ție slavă înălțăm, Tatălui și Fiului și Sfîntului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin» (Molitfelnic, ed. 1971, p. 113).

Bibliografie: *Teologia dogmatică și simbolică*, ed. 1958, vol. II, cap. *Taina maslului*, p. 922—929; Frank Gavin, *op. cit.*, cap. *Unction*, p. 386—393; N. Grosu, *Taina Sfîntului maslu*, în «Ortodoxia»,

XXXI (1979), nr. 3—4, p. 553—561; Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ed. cit., vol. III, p. 202—208; Vasile Răducă, *Taina Sfîntului maslu*, în «Biserica Ortodoxă Română», CVII (1989), nr. 7—10, p. 175—189.

MĂRTURISIRE — *Spovedanie* sau *Pocăință* [gr. metanoia, lat. paenitentia; schimbarea spiritului, căință]: Taina în care credinciosul, prin puterea Duhului Sfînt și rugăciunea Bisericii, primește iertarea păcatelor săvîrșite după botez, spre înnoirea comuniunii sale cu Dumnezeu și împăcarea cu comunitatea liturgică al cărei membru este. Deoarece scopul ei este de a readuce pe credincios în starea de curăție, de a pune «din nou început» bun (Petru Damaschin, *Învățături duhovnicești I*, în Filoc. rom., vol. V, p. 218), cum și de a fi conștient de iertarea și înnoirea primite la botez, *pocăința* se mai numește «harul cel de al doilea» sau a doua iluminare (Evr. 6, 6). Puterea de a ierta păcatele a fost făgăduită apostolilor în repetate rînduri (Mt. 16, 19; 18, 17—18), dar Taina a fost instituită prin cuvintele Mîntuitorului: «Primiți Duh Sfînt, cărora veți ierta păcatele, le vor fi iertate și cărora le veți ține, vor fi ținute» (In 20, 22—23). Taina se practică de la începutul Bisericii (Iac. 5, 14—16, 19—20; I In 1, 8—10), fiind inseparabilă de botez: «Căci este cu neputință pentru cei ce s-au luminat o dată și au gustat darul cel ceresc și părtași s-au făcut Duhului Sfînt și au gustat cuvîntul cel bun al lui Dumnezeu și puterile veacului viitor, cu neputință este pentru ei, dacă au căzut, să se înnoiască iarăși spre pocăință, fiindcă ei răstignesc, a doua oară, pe Fiul lui Dumnezeu și-L fac de batjocură» (Evr. 6, 4—6). De asemenea, practicarea ei este confirmată de scrieri și scriitori postapostolici și din perioada patristică: Clement Romanul (*Epist. 1 Corinteni*, VII, 2—5), Ignatie de Antiohia (*Către Smirneni* IX, 1), *Ep. lui Barnaba* (XIX, 4), *Didahia* (XIV, 1—2), Policarp (*Către Filipeni* VI, 1—2), *Păstorul lui Herma* (Viziunea I, II, III; Asemănarea VII, VIII, IX), Justin Martirul (*Apologia* I, cap. XVI, 8, 14; *Dialogul cu Tryfon* CXXX, 2), Irineu (*Contra ereziilor* III, 11, 9 și 14, 4), Clement de Alexandria (*Stromate* II, 56—70; IV, 153, 154), Tertulian (*Despre penitență* I—XII), Ciprian (*Scrisorile* LV, 3—27; LVII, 1—4, LIX 15—17).

Taina *mărturisirii* presupune patru elemente, primele două avînd un caracter personal, subiectiv, iar celelalte un caracter liturgic, sacramental, obiectiv:

a) *Căința*, adică determinarea de a fi iertat și de a ierta, prin redescoperirea cu «inimă frîntă și smerită» a stării de decădere. «Metanoia» înseamnă schimbarea spiritului, înnoirea minții, nu numai întristarea, părerea de rău sau regretul pasiv, ci convertirea profundă, orientarea fundamentală a vieții. *Pocăința* este «o moarte îndoită și de bună voie. Iar inima miloasă este arderea inimii pentru toată zidirea, pentru oameni și păsări și animale și demoni, și pentru toată făptura» (Isaac Sirul, cit. după Calist și Ignatie Xanthopol, *Cele 100 de capete*, 44, în Filoc. rom. vol. VIII, p. 105). Pentru Clement Alexandrinul, lacrimile întristării și *pocăinței* constituie al doilea botez (*Care bogat se va mîntui?* XLII, 14). În Vechiul Testament, *căința* este întruchipată de regele David (II Regi 11; 12, 1—25): «Miluiește-mă Dumnezeule după mare mila Ta» (Ps. 50), și de profetul Ioan: «*Pocăiți-vă* că s-a

apropiat împărăţia cerurilor» (Matei 3, 2).

b) *Mărturisirea* păcatelor înaintea preotului, adică apelul la Biserică de a fi iertat şi de a fi reprimit în comuniune. Este momentul în care credinciosul îşi recunoaşte nevrednicia sa: «Tată, am greşit la cer şi înaintea ta, nu mai sînt vrednic să mă numesc fiul tău» (Lc. 15, 21). În Biserica primară, *mărturisirea* era publică, în semn de împăcare cu întreaga comunitate, iar cazurile grave erau aduse la cunoştinţa episcopului. Cu timpul, *mărturisirea* şi-a pierdut aspectul ei public, dobîndind un caracter personal. În caz de necesitate, este permisă *mărturisirea generală. Căinţa* şi *mărturisirea* păcatelor sînt condiţii personale indispensabile ale iertării, dar harul iertării păcatelor se împărtăşeşte prin rugăciunea de dezlegare a preotului.

c) Rugăciunea de iertare şi de dezlegare a preotului, prin punerea miinii pe epitrahilul aşezat pe capul celui ce se *spovedeşte*. Dezlegarea sau «cuvîntul împăcării» constituie realitatea obiectivă a Tainei *spovedaniei*, «pentru că Dumnezeu era în Hristos, împăcînd lumea cu Sine însuşi» (II Cor. 5, 19). Ea nu are un caracter declarativ, ci de invocare deoarece preotul care rosteşte rugăciunea de iertare este «numai un martor», pe cînd Hristos, Care stă nevăzut, primeşte *mărturisirea*. Una din infiltraţiile catolice în tipicul slavon, de unde a pătruns şi în Molitfelnicele româneşti, este formula de dezlegare la persoana întîi: «Şi eu, nevrednicul preot şi duhovnic... te iert şi te dezleg», în timp ce formula sacramentală la celelalte Taine este la persoana a treia: «se botează», «se împărtăşeşte», «se cunună».

Toate păcatele pot fi iertate, încît nu există restricţii ale Tainei cum credeau unii eretici (canonul 5 al Sin. VII ec.). Există o singură excepţie, anume păcatele împotriva Duhului Sfînt, deoarece acestea creează o stare de nepocăinţă totală, în care harul nu mai poate lucra (Evr. 6, 4—10). Anumite păcate, cum ar fi: apostazia, omuciderea şi adulterul, sînt tratate cu multă severitate. Teologia ortodoxă nu admite doctrina potrivit căreia *pocăinţa* şterge numai pedepsele eterne ale păcatelor, cele temporale urmînd a fi satisfăcute în purgatoriu, unde pot fi iertate de Biserică din tezaurul de merite acumulat prin jertfa lui Hristos şi prin faptele supererogatorii (superabundente) ale sfinţilor. Ideea de satisfacere, prin pedepse, a dreptăţii lui Dumnezeu este în contradicţie cu iubirea de oameni a lui Dumnezeu, «Care nu voieşte moartea păcătosului, ci să se întoarcă şi să fie viu». De aceea nu numai doctrina indulgenţelor, ci şi considerarea epitimiei sau a canonului ca o satisfacţie sau pedeapsă, care ar «completa» Taina *mărturisirii*, este de neacceptat. Desigur, *pocăinţa* este un act de adevărată tămăduire, «ceas curăţitor», de aceea preotul, cu discernămîntul său pastoral, poate recomanda credinciosului un canon de *pocăinţă*: rugăciuni frecvente, ajutoare, citiri biblice, opere de binefacere şi fapte de milă, pelerinaje, oprirea de la împărtăşire. Dar epitimia nu are un caracter de satisfacţie sau de pedeapsă, ci de remediu, căci, «de vreme ce ai venit la doctor, să nu te întorci nevindecat».

d) Împăcarea cu comunitatea şi bucuria întoarcerii care se celebrează în Taina Împărtăşaniei. «Bucurie se face în cer pentru un păcătos care se *pocăieşte*». În general,

Taina *spovedaniei* se administrează înainte de Taina Euharistiei, dar deoarece *pocăința* are un caracter continuu, ea se poate săvîrși și independent de împărtășanie. Îndrumarea duhovnicească presupune experiență personală și călăuzire permanentă, de aceea, cu toate că puterea de a ierta păcatele ține de harul preoției primit în Taina hirotoniei, în practică, preotul obține permisiunea de a fi duhovnic, sau facultatea de a exercita această putere printr-o «hirotesie» specială. Într-adevăr, părinții harismatici și pnevmatofori au jucat un mare rol în îndrumarea spirituală și în fixarea canoanelor penitențiale, dar monahii neconsacrați preoți n-au exercitat puterea sacramentală a «cheilor» (Mt. 16, 19).

Indiferent de ritmul împărtășirii, care desigur trebuie să fie foarte frecvent, credincioșii trebuie să fie îndrumați să practice *pocăința* și *mărturisirea* în mod continuu, ca o actualizare permanentă a harului primit la botez.

«Totuși, dacă vrem, harul cel de al doilea al lui Dumnezeu, sau pocăința, poate să ne ridice iarăși la frumusețea străveche. Dar dacă nu avem grijă nici de aceasta, vom merge neapărat, ca și dracii care nu se pocăiesc, la muncile veșnice, împreună cu ei, mai mult vrînd decît nevrînd. Dumnezeu nu ne-a zidit spre mînie, ci spre fericire, ca să ne bucurăm de bunătățile Lui și să ne arătăm cu mulțumire și cu recunoștință față de Binefăcător. Dar negrija noastră în a cunoaște darurile Sale ne-a adus la trîndăvie. Iar aceasta ne-a dat pe mîna uitării, de la care a împărățit peste noi neștiința... Bine este deci să nu cădem, sau să cădem și să ne ridicăm. Iar dacă s-ar întîmpla să cădem, bine este să nu deznădăjduim și să nu ne înstrăinăm de iubirea de oameni a Stăpînului. Căci dacă vrea, poate face milă cu neputința noastră, numai să nu ne depărtăm de El, sau să ne îngrijorăm și să ne descurajăm dacă, silindu-ne, nu izbîndim să împlinim poruncile. Ci să ne gîndim că o mie de ani înaintea Domnului sînt ca o zi, și o zi ca o mie de ani (II Pt. 3, 8).

De aceea să nu ne grăbim și să nu ne obosim, ci pururea să punem din nou început. Ai căzut, ridică-te. Ai căzut iarăși, ridică-te iarăși. Numai pe Doctorul tău să nu-L părăsești, căci atunci vei fi osîndit de deznădejde mai rău decît un sinucigaș. Stăruie pe lîngă El și El își va face milă cu tine, fie prin întoarcerea ta, fie prin încercare, fie prin altă faptă a purtării Sale de grijă. Iată să știi tu» (Petru Damaschin, Învățături duhovnicești, *I, în Filoc. rom., vol. 5, p. 49 și 218).*

Bibliografie: Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ed. cit., vol. III, cap. *Taina Mărturisirii*, p. 122—143; Heinrich Karpp, *La Pénitence* (texte și comentarii din literatura creștină veche), Delachaux et Niestlé Neuchâtel 1970; Frank Gavin, *op. cit.*, ed. cit. cap. *Pénitence*, p. 358—370; Elie Mélia, *Doctrine et pratique du sacrement de pénitence dans l'Eglise Orthodoxe*, în «Le Messager Orthodoxe», no. 59—60, 1972, p. 2—17; A. Schmemann, *Confession and Communion*, 1972 (Raport către sinodul Bisericii Ortodoxe (Mitropolia) din America); Pr. Prof. C. Galeriu, *Taina mărturisirii*, în «Ortodoxia», XXXI, nr. 3—4, 1979, p. 485—498; Anca Manolache, *Sfînta Taină a mărturisirii*, «Glasul Bisericii», nr. 3—4/1979; Irineu Crăciunaș, *Învățătura ortodoxă despre pocăință*, «Ortodoxia», XII (1960), nr. 3, p. 389—404; Victor Iliescu, *Semnificațiile duhovnicești ale metanoiei*, în «Mitropolia Ardealului», XXIV (1979), nr. 7—9, p. 626—636.

MESIANISMUL (lui Iisus):

Pentru a înțelege *«mesianismul»* lui Iisus trebuie să se ia în considerare elementele prin care El voiește ca opera Sa să fie prezentă și ac-

tualizată după înălțarea Lui la cer. Astfel :

De la Cincizecime, Apostolii văd și înțeleg (Fapte 2, 17 ; 2, 37 ; Ioil 1, 8) că Iisus este plin de Duhul Sfînt, pe care-L revarsă peste «tot trupul», ca un fel de avans al vieții veșnice (Ioan 3, 36). Astfel, El este nu numai «Unsul lui Dumnezeu» — *Christos* (Ps. 88, 37), cel așteptat de poporul evreu, ci și Cel ce unge la rîndul Său. Primind Duhul Sfînt, Apostolii au înțeles legătura dintre întrupare și înviere, dintre înviere și euharistie, au văzut sfîrșitul timpurilor.

Iisus lasă cuvîntul Său grupului de Apostoli și ucenici, cărora le dă puterea Duhului Sfînt de a propovădui și boteza pînă la marginea pămîntului. Evanghelia nu este pierdută, ci amintită și actualizată în istorie de către Apostoli, care devin «martorii» Lui. Aici nu este vorba de extinderea unei instituții. Duhul a suflat peste toți, de aceea nimeni nu poate fi exclus. Petru botează păgînii (goim) deoarece nu putea să împiedice lucrarea Duhului Sfînt (Fapte 11, 15—17).

Apostolii au crezut în întoarcerea pe pămînt a lui Iisus, imediat după înălțare, de aceea își pierd răbdarea. La întrebarea lor cînd va stabili pe pămînt împărăția lui Israel, Iisus răspunde că împărăția Sa este deja prezentă în mijlocul lor, prin venirea Duhului Sfînt. Toți vor avea acces la această împărăție, deoarece Duhul se revarsă peste tot trupul. Totuși, speranța eshatolgică va fi împlinită după o perioadă de încercări, înainte de veacul din urmă.

Iisus, deși se întoarce la Tatăl Său, cu toate că încredințează transmiterea Evangheliei Apostolilor, El nu părăsește poporul Său. Iisus rămîne în legătură permanentă cu ucenicii Săi, dar El continuă să fie totdeauna prezent și activ, în timp și spațiu, prin Euharistie. Pe de o parte, Euharistia amintește jertfa răscumpărătoare a lui Iisus (I Cor. 11, 26), pe de altă parte, ea anticipează împărăția lui Dumnezeu. În loc de restaurarea imediată, văzută, a împărăției, Iisus dă Euharistia ca anticipare și actualizare a acesteia : «Ori de cîte ori veți mînca această pîine și veți bea acest pahar, moartea Domnului vestiți pînă cînd va veni» (I Cor. 11, 26). Celebrînd Euharistia, cei dintîi creștini înțeleg că învierea începe aici, că împărăția lui Dumnezeu, care înseamnă iertare de păcate și starea de har, este deja prezentă. Cu Euharistia, viitorul, lumea care va să vină, împărăția eshatologică, toate sînt acolo prezente (Rom. 3, 25 ; Evr. 9, 15).

Cel mai important aspect al împărăției deja prezente este schimbarea modului de viață, personală și comunitară, așa cum se vede în exemplul comunității apostolice.

«Iar inima și sufletul mulțimii celor ce au crezut erau una și nici unul nu zicea că este al său ceva din averea sa, ci toate le erau de obște.

Și cu mare putere Apostolii mărturiseau despre învierea Domnului Iisus Hristos și mare har era peste ei toți.

Și nimeni nu era între ei lipsit, fiindcă toți cîți aveau țarini sau case le vindeau și aduceau prețul celor vîndute, și-l puneau la picioarele Apostolilor. Și se împărțea fiecăruia după cum avea cineva trebuință» (Fapte 4, 32—35)

Parte din disciplina comuniunii în Hristos este deci unitatea văzută a comunități creștine, prin consimțirea la același spirit și scop :

«...Credincios este Dumnezeu ; prin El ați fost chemați la împărtășirea Fiului Său Iisus Hristos, Domnul nostru.

„Vă îndemn, fraţilor, pentru numele Domnului nostru Iisus Hristos, ca toţi să vorbiţi la fel şi să nu fie dezbinări în sînul vostru; ci să fiţi cu totul uniţi în acelaşi cuget şi în aceeaşi înţelegere» (1 Corinteni 1, 9—10).

Astfel, viaţa lui Hristos, prin instituţii, prin sacramente, prin unitate văzută şi mod de viaţă, este mereu actualizată. Mesianismul Evangheliei lui Hristos constă în aceasta: amintirea morţii şi învierii Sale şi anticiparea Împărăţiei Sale, predicarea Evangheliei, prin taina Euharistiei şi a comunităţii care o celebrează. Iisus cel înviat continuă să fie printre noi prin Cuvînt, Euharistie şi Biserică.

MIRENI — sau laici, toţi care aparţin poporului (laos) lui Dumnezeu, prin Taina Botezului şi Euharistiei. La început mirenii — laicii şi clerul formau un tot, poporul pe care Dumnezeu Şi l-a agonisit (I Petru 2, 9). Mai tîrziu, sub influenţe sociologice s-a făcut diferenţă între laici şi cler — cei care au primit printr-o taină specială-Hirotonia, misiunea de a predica Evanghelia, a binecuvînta poporul şi a păstori o comunitate. Laicii nu au funcţii liturgice şi nu participă la conducerea Bisericii. Totuşi, mirenii au un rol important în misiunea Bisericii şi pot, în caz de necesitate — pericol de moarte a unui copil nebotezat, să boteze în mod valid.

MIR-UNGERE [gr. to miron hrisma, lat. unctio]: Taina împărtăşirii darurilor şi harismelor Duhului Sfînt, săvîrşită prin invocarea Duhului Sfînt şi *ungerea cu Sfîntul Mir*, prin care cel nou botezat este pecetluit ca «preot» şi «rege» în preoţia universală a Bisericii (Ioil 2, 28; Fapte 2, 17). *Mirungerea* îşi are originea în pogorîrea Duhului Sfînt asupra lui Iisus la Botezul Său în Iordan; s-a administrat în Biserica primară prin punerea miinilor (Fapte 8, 17; 19, 6) — cunoscută o vreme sub denumirea de *«ungere»* — şi se săvîrşeşte în cadrul Liturghiei fiind precedată de botez şi urmată de Euharistie, ca parte integrantă din Tainele de iniţiere, care formează un singur act sacramental. Canonul 48 al Sinodului din Laodiceea (364) prevede ca, după botez, cel iluminat să fie *«Uns cu Mir»* şi făcut părtaş al Sfintelor Taine. Chiril al Ierusalimului (care citează în sprijinul acestei Taine: I In 2, 20, 27; I Cor. 2, 12; Fapte 10, 38) consideră că numai prin *ungerea* cerească a Duhului Sfînt, adică devenind *«unşi»* sau «hristoşi», credincioşii sînt cu adevărat «creştini». «Acum aţi devenit hristoşi prin punerea pecetei Duhului Sfînt şi aţi primit tot ce era prefigurat, deoarece voi sînteţi «icoane ale lui Hristos» (*Cateheza mistagogică*, III, 1—5, trad. cit., p. 63—66).

Mirungerea este Taina prin excelenţă a Duhului Sfînt, Sfinţitorul, Cel care pecetluieşte cu sfinţenia lui Hristos (II Cor. 1, 21—22). Ea înseamnă nu numai sfinţenia trupului, prin *ungerea cu Sfîntul Mir*, consacrat de episcopul locului, pentru ca astfel creştinul să devină «bună mireasmă a lui Hristos» (II Cor. 2, 15) şi să reziste tuturor puterilor duşmanului (Filip. 4, 13), îmbrăcîndu-se cu armura Duhului; *mirungerea* este însoţită şi de primirea unui dar personal al Duhului Sfînt (I Cor. cap. 12), făcînd din Biserică un trup harismatic. «Pecetea darului Duhului Sfînt» fiind indelebilă, *Mirungerea* a fost administrată a doua oară numai ereticilor (v. INDELEBIL şi TAINE).

Bibliografie: Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza mistagogică*, III, 1—7, trad. cit., p. 63—67; N. Cabasila, *Viața în Hristos*, cartea III-a, 1—7, trad. cit., p. 103—112; Anca Manolache, *Sfînta Taină a mirungerii*, «Glasul Bisericii», nr. 9—12/1978.

MISIUNE (lat. mittere = a trimite): vocația apostolică a Bisericii de a propovădui Evanghelia lui Hristos la toate neamurile, chemîndu-le la reconcilierea în numele lui Hristos prin pocăință și botez (Mt. 28, 19). *Misiunea* este un act de trimitere: «Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, așa vă trimit și Eu» (In 20, 21), de mărturie a Învierii lui Hristos (Lc. 24, 48) și de evocare a evenimentelor care constituie istoria mîntuirii (Fapte 14, 27).

Misiunea este un criteriu fundamental al Bisericii, nu numai în sensul că Biserica este instrumentul *misiunii*, ci și că ea, Biserica, este scopul sau realizarea *misiunii*. De la începutul creștinismului, răspîndirea Evangheliei a fost inseparabilă de formarea de comunități creștine, prin convertire personală, mărturisirea credinței și botezul în Sfînta Treime (Fapte 2, 9—10, 37—38). Chemarea *misionară* a Bisericii ține de natura ei apostolică. *Misiunea* este un act de fidelitate a Bisericii față de cele douăsprezece pietre de temelie și cei doisprezece apostoli ai Mielului (Apoc. 21, 14). Faptul acesta pune în lumină valoarea universală a mesajului Evangheliei (Fapte 14, 27; I Tim. 3, 16). Tocmai de aceea Biserica este deschisă pentru toate neamurile și culturile (Fapte 1, 8; I Tim. 3, 16), așa cum arată prezența atitor neamuri la Cincizecime (Fapte 2, 9—12), simbolul reconstituirii unității omenirii prin reconcilierea în Hristos (Fapte 10,34—36). Imaginea Bisericii la Cincizecime este reversul turnului Babel, de aceea proiectul ei apostolic este «zidirea» Trupului lui Hristos (Ef. 4, 12). În plus, datoria de a predica Evanghelia (Fapte 11, 17) provine și din aceea că adevărul trebuie să fie întrupat în fapt (In 3, 21). Scopul *misiunii* este pătrunderea Duhului lui Dumnezeu într-o situație personală și într-un mediu social.

Dar dincolo de convertirea subiectivă, propovăduirea Evangheliei înseamnă și anunțarea eliberării celor săraci și celor oprimați (Gal. 2, 10). Istoria *misiunii* este adesea istoria eliberării culturale, sociale și politice. În fine, nu trebuie să fie eludat sensul profetic al *misiunii*, deoarece prin mărturia ei, Biserica anunță judecata lui Hristos care se manifestă atît în istorie cît și la sfîrșitul acesteia.

Practica *misionară*, atît pe plan intern cît și pe plan extern, a Bisericii Ortodoxe a depins de condițiile istorice, uneori nefavorabile în care ea s-a dezvoltat. În aceste condiții, Ortodoxia n-a neglijat *misiunea în spațiu*, adică Biserica în mișcare, preocupată cu catolicitatea ei geografică, cu extinderea și prezența ei «în afară», dar ea a preferat *misiunea în timp*, adică Biserica în construire, preocupată cu dinamismul ei eclezial, intern istoric, prin succesiunea generațiilor de creștini.

«Cuvîntul care pornește prin rostire la învățătură e felurit și se alcătuiește, în felurite chipuri, din patru feluri: cuvîntul din învățătură, cel din citire, altul din faptă și altul din har. Apoi, precum apa este una prin fire, dar se preface și se schimbă, după însușirea felurită a pămîntului din care vine, într-o calitate sau alta, încît e simțită la gust o dată ca amară, altă dată ca dulce, iar altă dată ca mirositoare, așa și cuvîntul rostit,

schimbîndu-se după starea morală a fiecăruia, se cunoaşte din lucrarea lui şi din folosul ce-l dă» (*Grigorie Sinaitul*, Capete în acrostih, *p. 93—94. Filoc. rom., vol. 7, p. 123—124*).

B i b l i o g r a f i e: John Meyendorff, *The Ortodox Church and Mission — Past and Present Perspectives*, in vol. Mission Trends No. 1, editat de H. H. Anderson şi T. F. Stransky, Paulist Press, New York and Won. B. Eerdmans, Grand Rapids, 1974, p. 59—71; Ion Bria, editor, *Martyria — Mission. The Witness of the Ortodox Church Today*, Consiliul Ecumenic al Bisericilor, Geneva, 1980; Idem, *Slujirea Cuvîntului*, în «Glasul Bisericii», XXXI (1972), nr. 1—2, p. 50—58.

MIŞCARE ECUMENICĂ [gr. oikoumene = imperiul roman (Luca 2, 1), pămîntul întreg (Matei 24, 14; Fapte 11, 28), pămîntul locuit, lumea]: mişcare de refacere a unităţii văzute a Bisericilor divizate de-a lungul istoriei datorită factorilor teologici şi neteologici, pe calea acordurilor şi dialogului teologic, a mărturiei comune, a cooperării şi asistenţei reciproce. Începuturile *mişcării ecumenice* se află în încercările confesiunilor ieşite din Reforma secolului al XVI-lea de a relua dialogul cu Bisericile istorice, tradiţionale (Conciliile de «unire» dintre Ortodoxie şi Catolicism, în secolele XIII şi XV, nu pot intra în această categorie, deoarece «uniatismul» n-a fost niciodată acceptat ca metodă de unire). De pildă: proiectele lui Melanchton de a intra în contact cu patriarhul ecumenic Ioasaf II (1555—1565), precum şi schimbul de scrisori între teologii luterani din Tübingen şi patriarhul Ieremia al II-lea (1573—1581); dialogul cu Biserica Anglicană («High Church») iniţiat de patriarhul ecumenic Chiril Lucaris († 1638) şi continuat de patriarhul Mitrofan Critopulos († 1639) al Alexandriei. În 1877 se creează la Constantinopol o comisie mixtă anglicano-ortodoxă. În 1925, Patriarhia Română deschide dialogul bilateral cu Biserica Angliei. Rezultatul acestor tratative a fost recunoaşterea validităţii hirotoniilor anglicane de către Constantinopol (1922), Ierusalim şi Cipru (1923), Alexandria (1930) şi România (1936); conversaţiile cu vechi-catolicii, de la Bonn (1874—1875), la care au participat şi anglicani; schimbul de scrisori între teologii ortodocşi de la Petersburg şi comisiile vechi-catolice de la Rotterdam (1893—1913); conferinţa teologică mixtă din 1931.

Sub forma ei actuală, *mişcarea ecumenică* îşi are originea în «Conferinţa mondială a misiunilor» (Edimburg, 1910), care fusese precedată de crearea unor organisme cu caracter interconfesional: în 1864, «Alianţa evanghelică» şi în 1895, «Federaţia universală a asociaţiilor creştine de studenţi». În 1914 ia fiinţă «Alianţa mondială pentru promovarea prieteniei internaţionale prin Biserici». În această perioadă, din partea ortodoxă sînt de menţionat două documente cu caracter *ecumenic*: în 1920, «Enciclica» Patriarhiei ecumenice, semnată de mitropolitul Dorotheos de Brussa (locum tenens), în care se propune formarea unei «ligi» a Bisericilor; în 1924, scrisoarea patriarhului Ioachim al III-lea, care se referă la relaţiile interconfesionale ale Bisericilor Ortodoxe. În primele decenii ale secolului nostru, deja se pot distinge trei mari mişcări creştine cu caracter ecumenic: «Viaţă şi Acţiune», sau creştinismul practic, care urmăreşte cooperarea interbisericească în vederea promovării păcii şi slujirii umanităţii. Iniţiatorul ei a fost Nathan Söderblom (1866—

1931), arhiepiscopul Bisericii Suediei; «Credinţă şi Organizare», sau creştinismul teologic, care urmăreşte găsirea unei baze teologice comune. Fondatorul ei a fost episcopul anglican american Charles Henry Brent (1862—1929); «Consiliul internaţional al misiunilor», creat în 1921, care are în vedere coordonarea societăţilor misionare (înfiinţate deja în sec. al VIII-lea) şi unitatea mărturiei creştine în societate. *Consiliul Ecumenic al Bisericilor* a ieşit din «fuziunea» acestor trei mari mişcări. Deoarece *Consiliul Ecumenic* are un rol particular în *Mişcarea ecumenică actuală*, nu numai prin dimensiunea lui universală — (reuneşte în prezent 313 Biserici-membre, de toate tradiţiile confesionale, cu excepţia Bisericii romano-catolice) —, dar şi prin caracterul său eclezial, fiind creat prin decizia Bisericilor membre, vom limita acest capitol la istoria şi programul *Consiliului Ecumenic*.

Formarea *Consiliului Ecumenic* este decisă în 1937 de către cele două ramuri: «Creştinismul practic», care organizează conferinţele de la Stockholm (1925) şi Oxford (1937) şi «Credinţă şi Organizare», care se reunise la Lausanne (1927) şi Edimburg (1937). Un comitet provizoriu reunit la Utrecht în 1938 iniţiază procesul «de formare» a *Consiliului Ecumenic*, care durează din cauza războiului pînă în 1948 (22 aug. — 4 sept.), cînd are loc la Amsterdam cea dintîi adunare generală a *Consiliului Ecumenic* al Bisericilor, în asociaţie cu «Consiliul internaţional al misiunilor». 146 Biserici, dintre care numai patru ortodoxe: Patriarhia de Constantinopol, Biserica Ciprului, Biserica Greciei şi Episcopia Misionară Ortodoxă Română din America, au adoptat la Amsterdam, în 1948, «baza», care are un caracter pronunţat hristologic. În 1948, la Amsterdam, se realiza astfel proiectul marilor pionieri ai *mişcării ecumenice*: John R. Mott (1865—1955), Joseph H.Oldham (1874—1969), William Temple (1881—1944), Karl Barth, George Bell, pastorul olandez Willem Adolf Visser't Hooft, care este ales cel dintîi secretar general al *Consiliului Ecumenic*. O serie de mari personalităţi bisericeşti şi teologi ortodocşi au adus o contribuţie importantă la înfiinţarea acestui organism creştin internaţional: Mitropoliţii Germanos de Tiatira, Evloghie, Nicolaos de Nubia, Irineu de Novisad, Nectarie al Bucovinei, Ştefan al Sofiei, Dionisie al Poloniei, Demetrios Balanos, Panaghiotis Bratsiotis, Mihail Konstantinidis, Hrisostomos Papadopulos, Hamilcar Alivisatos, Georges Florovsky, Ştefan Zankow, Iuliu Scriban, Vasile Ispir, Serghie Bulgakov, Leo Zander şi alţii.

A doua adunare generală a *Consiliului Ecumenic* se ţine la Evanston între 15—31 august 1954. Între timp, în 1950 se adoptă «Declaraţia» de la Toronto, cu privire la natura ecleziologică a Consiliului.

A treia adunare generală, care se ţine la New Delhi (19 nov. — 5 dec. 1961), este marcată de cîteva evenimente importante: a) admiterea unui mare număr de Biserici Ortodoxe din: Alexandria, Ierusalim, Rusia, România, Bulgaria şi Polonia; b) Consiliul internaţional al misiunilor fuzionează cu *Consiliul Ecumenic*; c) adoptarea unei baze lărgite, cu caracter trinitar: «*Consiliul Ecumenic al Bisericilor* este o asociaţie de Biserici care mărturisesc pe Domnul Iisus Hristos ca Domn şi Mîntuitor potrivit Scripturilor şi caută să împlinească împreună chemarea lor comună pentru

slava lui Dumnezeu cel Unul, Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt».

A patra Adunare generală s-a ţinut la Uppsala, Suedia (4—20 iulie 1968), cu tema: «Iată, Eu fac toate lucrurile noi»; a cincea a avut loc la Nairobi, Kenya (23 noiembrie — 10 decembrie 1975) cu tema: «Iisus Hristos eliberează şi uneşte»; a şasea s-a ţinut la Vancouver, Canada (24 iulie — 10 august 1983), cu tema: «Iisus Hristos viaţa lumii»; a şaptea a avut loc la Canberra, Australia (7—20 februarie 1991) cu tema «Vino, Duhule Sfinte, înnoieşte toată creaţia».

În ultimul deceniu, *Consiliul Ecumenic* a organizat o serie de conferinţe şi întîlniri mondiale. De pildă: Conferinţa «Credinţă, ştiinţă şi viitor», Massachusetts Institute of Technology, Cambridge SUA, 12—24 iulie 1979; Conferinţa misionară «Să vină împărăţia Ta», Melbourne, Australia (12—25 mai 1980); Consultaţia: «Participarea Ortodoxă la Consiliul Ecumenic», Sofia, Bulgaria, 1981, 23—31 mai; Conferinţa «Diakonia 2000. Chemaţi să fie semeni», Larnaca, Cipru, noiembrie 1986; Conferinţa «Koinonia. A împărtăşi viaţa într-o comunitate mondială», El Escorial, Spania, octombrie 1987; Conferinţa misionară: «Să fie voia Ta: Misiunea pe calea lui Hristos», San Antonio, Texas, mai 1989.

Secretarii general ai Consiliului: W. A. Visser't Hooft (1948—1966), Eugene Carson Blake (1966—1972), Philip Potter (1972—1984). Din 1985, secretarul general al Consiliului este pastorul metodist din Uruguay Emilio Castro.

Patriarhul ecumenic de Constantinopol Dimitrios I publică o declaraţie cu ocazia aniversării a 25 de ani de la înfiinţarea Consiliului, în 1973. A treia Conferinţă panortodoxă preconciliară (Chambésy, Elveţia, 28 octombrie — 6 noiembrie 1986) a adoptat o decizie cu privire la «Biserica Ortodoxă şi Mişcarea ecumenică» (*Episkepsis*, No. 369, 15.12.1986), decizie care n-are putere canonică decît dacă va fi aprobată de Sfîntul şi Marele Sinod ortodox.

În cadrul actual al *Mişcării Ecumenice*, natura şi funcţia *Consiliului Ecumenic* ar putea fi descrise astfel:

— *Mişcarea ecumenică* are un caracter comprehensiv şi indivizibil. Există o «singură» Mişcare ecumenică, deschisă tuturor Bisericilor, încît nici o Biserică nu poate pretinde să fie considerată centrul acestei mişcări, care este mai mare decît orice Biserică luată individual şi care include toate Bisericile. Ea nu este o federaţie de Biserici neromane, ci o comuniune inclusivă; de aceea Biserica Romano-catolică nu este exclusă.

— *Consiliul Ecumenic* al Bisericilor nu trebuie să fie identificat cu Mişcarea ecumenică. Chiar dacă Consiliul ar urma să includă toate Bisericile, *Mişcarea ecumenică* ar rămîne totdeauna ca ceva inclusiv. Consiliul Ecumenic este un fruct, un instrument al Mişcării ecumenice, o încercare de a exprima mai vizibil, mai structural comuniunea descoperită de Biserici în Mişcarea ecumenică. Dar Mişcarea ecumenică se extinde dincolo de Consiliul Ecumenic. Desigur, aceasta nu înseamnă că apartenenţa ca membru la Consiliul Ecumenic este lipsită de importanţă. Dimpotrivă, pentru fiecare Biserică, admiterea în Consiliul Ecumenic implică un pas decisiv, întrucît înseamnă intrarea într-o «comunitate conciliară», sau într-un «proces conciliar».

— *Consiliul ecumenic* se vrea totuşi a fi un «consiliu genuin al tuturor Bisericilor». Singura condiţie pentru admiterea unei Biserici ca membră în Consiliu este acceptarea *bazei*, admitere care nu înseamnă că acea Biserică renunţă la propria ei concepţie despre Biserică, despre unitatea creştină şi despre natura *Mişcării ecumenice*. Acest principiu se aplică şi în cazul Bisericii Romano-catolice. *Baza* indică realitatea teologică comună care ţine împreună Bisericile în Consiliu. În ultima vreme, datorită acordurilor în privinţa «Botezului, Euharistiei şi Preoţiei», se pare că această realitate teologică ecumenică devine mai cuprinzătoare.

— Prezenţa unei Biserici în *Consiliul ecumenic* nu înseamnă «per se» acceptarea unirii de credinţă şi a comuniunii euharistice cu celelalte Biserici membre. Dialogul ecumenic slujeşte cauza refacerii unităţii tuturor creştinilor, dar nu este identic cu unirea Bisericilor ca atare. *Consiliul ecumenic* este mai degrabă un forum unde Bisericile urmează să clarifice punctele lor divergente şi punctele de convergenţă. Bisericile însele vor decide unirea.

Reluind recomandarea Conferinţei panortodoxe de la Rodos (1961) «de a studia mijloacele de apropiere şi de unitate a Bisericilor într-o perspectivă panortodoxă, în spiritul Enciclicei din 1920», cea dintîi conferinţă panortodoxă preconciliară (Chambésy, Geneva, 21—28 nov. 1976) a decis ca «participarea Bisericii Ortodoxe să fie continuată şi intensificată în ansamblul *Mişcării ecumenice*». Desigur, participarea şi prezenţa Ortodoxiei în dialogul ecumenic ţin seamă de anumite criterii ecleziologice şi principii de lucru :

— Problema ecumenică nu este unitatea Bisericii «per se», care este dată de Dumnezeu şi este păstrată în mod istoric şi văzut în Biserica Ortodoxă, ci desunitatea istorică a creştinilor. Shisma nu se află în interiorul Bisericii, ci în separarea confesiunilor creştine de Biserica neîmpărţită, care se află în continuitate directă cu apostolii şi cu Tradiţia patristică.

— Restaurarea unităţii văzute a Bisericii nu este o problemă de centralizare bisericească, nici de uniformitate, nici de pluralitate confesională, ci de unitate de credinţă comună. Dezacordurile dintre Biserici există nu numai la nivelul formulărilor teologice, ci la nivelul conţinutului doctrinei de credinţă. Unitatea de credinţă trebuie să depăşească pluralismul confesional actual.

— Există o relaţie organică între unitatea de credinţă şi comuniunea euharistică, în sensul că Euharistia este expresia vizibilă sacramentală a unei Biserici locale care face aceeaşi mărturisire de credinţă. Scopul ecumenismului este de a regăsi «baza euharistică» a unităţii văzute.

— Există elemente reciproc convergente şi complementare în toate Bisericile creştine. Acceptarea ecumenică a acestor elemente nu înseamnă un acord separat asupra unei doctrine specifice, ci integrarea lor în «credinţa comună» a Tradiţiei neîntrerupte.

— Bisericile dau mărturie în comun în diverse situaţii culturale, medii sociale şi sisteme politice. A recunoaşte diversitatea care există, inclusiv pluralismul metodelor teologice, face parte din procesul tradiţiei.

— Există o etică ecumenică ce ia în considerare dreptul fiecărei Biserici de a avea propria ei concepţie

ecleziologică şi despre *mişcarea ecumenică*. Aceasta include abţinerea de la orice formă de prozelitism, respingerea apelului la uniatism, neamestecul în afacerile interne ale altor Biserici locale.

Există grupuri sectare care critică participarea ortodocşilor la *Mişcarea ecumenică* (Vezi Alexander Kalomiros, *Against False Union*, St. Nektarios Press, Seatlle, Washington, 1990).

Biserici Ortodoxe membre ale *Consiliului Ecumenic* al Bisericilor (în paranteze se indică locul şi data admiterii în Consiliu):

BISERICI ORTODOXE RĂSĂRITENE

Patriarhia ecumenică de Constantinopol (Istanbul, august 1947);

Patriarhia Alexandriei (Egipt, 1948);

Patriarhia Antiohiei (Damasc, Siria, decembrie 1946 şi 1952);

Patriarhia Ierusalimului (decembrie 1946 şi 1961);

Patriarhia Rusă, Moscova (New Delhi, 1961);

Patriarhia Sirbă, Belgrad (Enugu, 1965);

Patriarhia Română, Bucureşti (New Delhi, 1961);

Patriarhia Bulgară, Sofia (New Delhi, 1961);

Biserica Ciprului, Nicosia (noiembrie 1946);

Biserica Greciei, **Atena** (1947);

Biserica Ortodoxă din Polonia, Varşovia (New Delhi, 1961);

Biserica Georgiei, Tbilisi (Paris, 1962);

Biserica Ortodoxă a Cehoslovaciei, Praga (Geneva, 1966);

Biserica Ortodoxă din America (Evanston, 1954);

Biserica Ortodoxă Japoneză, Tokio (Geneva, 1973);

Arhiepiscopia Ortodoxă Antiohiană de New York şi a Americii de Nord (Evanston, 1954).

BISERICI ORTODOXE-ORIENTALE (SAU PRE-CALCEDONIENE)

Biserica Coptă (Cairo, Egipt, 1948);

Biserica Etiopiană (Addis Ababa, Etiopia, mai 1948);

Biserica Apostolică Armeană de Etchmiadzin, Armenia (Paris, 1962);

Biserica Apostolică Armeană de Cilicia, Antelias, Liban (Paris, 1962);

Biserica Siriană a Orientului (Kottayam, India, septembrie 1947);

Biserica Sriană a Antiohiei şi a întregului Orient, Damasc (Sft. Andrew, 1960);

Biserica Apostolică Asiriană a Orientului (Teheran, Iran, august 1943).

Bibliografie: R. Rouse şi S.C. Neill, *A History of the Ecumenical Movement*, Londra S.P.S.K., vol. I (1947—1948), 1967; vol. II (1948—1968), 1970, editat de H.E. Fey; Maurice Villain, *Introduction à l'oecuménisme*, ed. 2-a, Casterman, Tournai (Belgia), 1959; W. A. Visser't Hooft, *Le temps du rassemblement. Mémoires*, Paris, Seuil, 1975; *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement*. Documente şi declaraţii 1902—1975, Editor C. G. Patelos, Consiliul Ecumenic al Bisericilor, Geneva, 1978; Johannes Feiner şi L. Vischer, *Nouveau livre de la foi. La foi commune des chrétiens*, Le Centurion, Paris, 1976; William R. Hagg, *Ecumenical Foundations*, Harper, New York, 1952; Madeleine Barot, *La mouvement oecuménique*, Paris PUF, 1967; V. T. Istavridis, *The Ecumenicity of Orthodoxy*, în «Procès-Verbaux du Deuxième Congrès de Théologie Orthodoxe», Athènes, 1978; *Vers un consensus oecuménique: baptême, eucharistie, ministère*, Foi et Constitution (doc. nr. 84), Consiliul Ecumenic al Bisericilor, Genéva, 1977; Yves Congar, *Une passion, l'unité. Réflexions et souvenirs* 1929—1973, Cerf, Paris, 1974; Oscar Cullmann, *Vrai et faux oecuménisme. Oecuménisme après le Concile*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1971; Teodor M. Popescu, *Poziţia orto-*

doxă în ecumenism, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 2, p. 187—215; N. Chițescu, *Mișcarea ecumenică*, în «Ortodoxia», XIV (1962), nr. 1—2, p. 30—40; Ion Bria, *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creștine*, Editura Institutului Biblic, București, 1968; Nils Ehrenström și Gunther Gassmann, *Confessions in Dialogue*, ed. 3-a, Consiliul Ecumenic al Bisericilor, Geneva, 1975; Marc Boegner, *L'exigence oecuménique. Souvenirs et perspectives*, Albin Michel, Paris, 1968; D. Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, în «Ortodoxia», XIX (1967), nr. 4, p. 494—540; Jean-Louis Leuba, *A la découverte de l'espace oecuménique*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1967; Philip Potter, *The Churches and the World Council after Thirty Years*, în «The Ecumenical Review», vol. 31, nr. 2, 1979, p. 133—145; M. M. Thomas, *Towards a Theology of Contemporary Ecumenism*, Christian Lit. Soc., WCC, Madras — Geneva, 1978; Konrad Raiser, *Ecumenism in Transition. A paradigm Schift in the Ecumenical Mouvement*, WCC Publications, Genève, 1991; Suzanne Martineau, *Pédagogie de l'oecuménisme*, Fayard-Marne, 1965; Heinrich Fries and Karl Rahner, *Unity of the churches: an actual possibility* Fortress Press Philadelphia Paulin Press, New-York, 1985; Ion Bria, *The Sense of Ecumenical Tradition*, WCC Publications, Genève, 1991.

MÎNTUIRE [gr. sotiria, lat. salus-utis = mîntuire, eliberare, vindecare]: actul în care Dumnezeu, prin întruparea, moartea și învierea Fiului Său, Iisus Hristos, restabilește omul în starea de comuniune personală cu El, dîndu-i acestuia germenele unei vieți veșnice, noi: «Dumnezeu ne-a dat viață veșnică și această viață este întru Fiul Său» (I In 5, 11). *Mîntuirea* vine de la Dumnezeu nu de la oameni, de aceea El însuși Se întrupează (In 3, 13) «pentru noi oamenii și pentru a noastră *mîntuire*», ca o irupere a iubirii Sale față de om: «Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încît pe Fiul Său cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică» (In 3, 16). *Mîntuirea* a fost pregătită în Vechiul Testament în «multe feluri și în multe chipuri» (Ieș. 3, 7—8; Is. 7, 14), figura lui Mesia-*Mîntuitorul* fiind anunțată la «plinirea vremii» (Mt. 1, 21; Lc. 2, 11): «Mai înainte rînduindu-ne, în a Sa iubire, să ne înfieze, prin Iisus Hristos, după buna plăcere a voii Sale» (Ef. 1, 5). Vocabularul soteriologic al Noului Testament cuprinde o mulțime de noțiuni, parabole și narațiuni care indică diversitatea de aspecte și laturi ale *mîntuirii*. Toate acestea converg spre evenimentul central al istoriei *mîntuirii*: suferința, moartea și învierea lui Hristos. Întreaga istorie a *mîntuirii* este concentrată în Jertfa Fiului: «În aceasta este dragostea, nu fiindcă noi am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit pe noi și a trimis pe Fiul Său jertfă de ispășire pentru păcatele noastre» (I In 4, 10). Părinții răsăriteni scot în evidență faptul că *mîntuirea* este un act pornit din «filantropia» divină, care constă nu numai în vindecarea naturii umane și restabilirea ei în starea de la început, ci și în revărsarea în noi a vieții care este în Dumnezeu. Ca eveniment, *mîntuirea* corespunde cu răscumpărarea: căzuți în robia păcatului, aderînd la ispita dușmanului lui Dumnezeu, urmașii lui Adam au fost răscumpărați, iar «zapisul» — contractul, sau «pactul» cu diavolul — a fost distrus prin preluarea păcatului de către Iisus, pe seama Sa. Se vorbește deci despre răscumpărare, ca eveniment plenar în viața post-adamică. Plata păcatului fiind moartea, Hristos a

suferit pe nedrept moartea și «cu moartea pre moarte a călcat», izbăvindu-Și urmașii de datoria contractată cu forțele răului.

Mîntuirea nu este doar un act de reparație, de restaurare sau numai de răscumpărare, ci o irupție în viața omului a lui Dumnezeu însuși. «Acela care ne-a iubit» (Rom. 8, 36), «Care pe Însuși Fiul Său nu L-a cruțat, ci L-a dat morții, pentru noi toți» ne-a dat toate împreună cu El (Rom. 8, 32). Părinții pun *mîntuirea* în termeni de «pliroforia», de iradiere a plenitudinii lui Dumnezeu în viața noastră: «nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (Gal. 2, 20). Ei nu ezită să pună semnul de egalitate între «soteria» și «theosis» (v. ÎNDUMNEZEIRE). Teologia din ultima vreme, lăsînd pe plan secundar aspectul de răscumpărare sau de justificare, și-a concentrat atenția asupra aspectului ontologic al *mîntuirii*, acela de îndumnezeire. Această doctrină cuprinde elementele următoare:

a) Iconomia *mîntuirii* este după «buna plăcere a voinței Sale» (Ef. 1, 5). Creați prin «plăcerea» lui Dumnezeu (Apoc. 4, 11), noi am primit darul împărăției din «buna plăcere» a Tatălui nostru (Lc. 12, 32). *Mîntuirea* este o expresie a intimității lui Dumnezeu (Rom. 5, 8), Care n-a lăsat păcatul să biruiască mila Sa. Unii părinți ai Bisericii lasă a se înțelege că Întruparea Fiului ar fi avut loc chiar fără căderea în păcat a omului.

b) *Mîntuirea* se realizează în lăuntrul firii noastre și împreună cu noi, potrivit dictonului patristic: «Ceea ce a asumat Hristos, aceea a și vindecat». Iisus Hristos nu Se află în afară de om și nu lucrează «în numele omului» de la distanță, ci El Se așază în interiorul firii și vieții umane. În actul Său răscumpărător, toți s-au răstignit împreună cu El (Col. 2, 20), toți au murit împreună cu El și astfel viața tuturor este ascunsă cu Hristos, în Dumnezeu (Col. 3, 3).

c) Jertfa lui Hristos a adus mai mult decît ispășirea păcatelor sau răscumpărarea: «Dar nu este cu greșeala cum este cu harul, căci dacă prin greșeala unuia cei mulți au murit, cu mult mai mult harul lui Dumnezeu și darul Lui au prisosit asupra celor mulți, prin harul unui singur om, Iisus Hristos» (Rom. 8, 15). Împăcarea și îndreptarea (Rom. 5, 10—18) sînt roadele biruinței asupra morții. Pe cruce, Hristos era în plină slavă (In 13, 31—32): «Căci, deși a fost răstignit din slăbiciune, din puterea lui Dumnezeu este însă viu» (II Cor. 13, 4). Este vorba deci nu numai de o «restaurare», ci de o alcătuire nouă a chipului, de reîntoarcerea omului la «asemănarea» cu Dumnezeu.

d) Umanitatea răscumpărată în Hristos este o fire regenerată și îndumnezeită, o «creație nouă». Împreună cu preschimbarea omului în dumnezeu, are loc și transfigurarea creației. Întruparea și creația sînt inseparabile în iconomia lui Dumnezeu, de aceea tradiția orientală insistă asupra dimensiunii cosmice a *mîntuirii*.

Una din doctrinele soteriologice care au circulat în evul mediu a fost cea formulată de Anselm de Canterbury (1033—1109), care accentuează locul «satisfacției», sau sensul juridic al răscumpărării. Omul păcătos trebuie să «satisfacă», adică să facă un efort nu atît pentru a compensa ofensa adusă de către Adam onoarei lui Dumnezeu, prin călcarea poruncii, ci mai ales pentru a arăta sinceritatea pocăinței și convertirii Sale. Omul deve-

nise incapabil să prezinte o *satisfacţie* demnă de Dumnezeu. Numai omul poate să «satisfacă» în numele oamenilor, dar numai Dumnezeu singur e capabil să aducă o satisfacţie demnă de Dumnezeu. Era necesar ca Dumnezeu-Omul să săvîrşească aceasta. Prin opera Sa, prin moartea Sa, Iisus a reparat păcatul oamenilor, a făcut prin iubirea Sa mai mult decît era necesar. Teoria «satisfacţiei» nu este cunoscută în teologia orientală.

Bibliografie: D. Stăniloae, *Învăţătura ortodoxă despre mîntuire şi concluziile ce rezultă din ea pentru slujirea creştină în lume*, în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 2, p. 195—212; Anca Manolache, *Consideraţii asupra trupului Domnului în opera de răscumpărare*, în «Mitropolia Banatului», XVIII (1968) nr. 7—8, p. 402—413; Arhim. Benedict Ghiuş, *Faptul răscumpărării în ciclul Întrupării*, «Studii Teologice», nr. 1—2/1970 şi 3—4/1970; Idem, *Faptul răscumpărării în ciclul Sfintelor Patimi*, «Studii Teologice», nr. 9—10/1970; Idem, *Faptul răscumpărării în ciclul Învierii*, «Studii Teologice», nr. 3—4/1971; Constantin Galeriu, *Jertfă şi răscumpărare*, Bucureşti, 1973.

MÎNTUITORUL [gr. Soter, lat. Salvator]: «Acesta este lucru bun şi plăcut înaintea lui Dumnezeu, *Mîntuitorul* nostru, Care voieşte ca toţi oamenii să se mîntuiască» (1 Timotei 2, 3). Mîntuirea înseamnă trecerea de la starea de păcat şi de moarte, în care neamul omenesc a fost aşezat prin căderea lui Adam, la starea de har şi viaţă veşnică, dăruită de Dumnezeu. Această trecere a făcut-o pentru noi Iisus Hristos în propriul Său trup. Numele Iisus (de la Iosua) înseamnă cel care vindecă, eliberează.

Chiar de la început şi în mod explicit, Iisus concentrează misiunea Sa în mîntuirea lumii: «Căci n-a trimis Dumnezeu pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca să mîntuiască prin El lumea (Ioan 3, 17). Acuzat că intră în casa lui Zaheu, Iisus răspunde: «Fiul Omului a venit să caute şi să mîntuiască pe cel pierdut» (Luca 19, 10). El este numit, chiar de samariteni, «*Mîntuitorul* lumii».

Care este sensul mîntuirii? Scoaterea din condiţia păcatului şi trecerea în starea de har. Această schimbare are diverse forme şi trepte. În unele cazuri, atitudinea lui Iisus este în contradicţie directă cu practica Legii de către contemporanii Săi. Să luăm exemplul femeii «păcătoase», învinuită pe drept de adulter, pe care iudeii urmau să o delapideze potrivit Legii (cf. Levitic 20, 10; Deut. 22, 22). Spontan, Iisus apără cazul ei, fără argumente juridice, întrebînd pe acuzatorii ei: «Cine este fără păcat dintre voi?» (Ioan 8, 7). Nici un răspuns. Păcatul este deci o condiţie umană comună tuturor, de la care nimeni nu se poate sustrage fără ajutorul divin. Pentru că ei n-au osîndit-o, nici Iisus nu o condamnă, dar El cere femeii: «de acum să nu mai păcătuieşti» (Luca 8, 11).

Aceasta nu înseamnă că Iisus nu denunţă adulterul şi nu este conştient de gravitatea acestui păcat. Iisus ştie însă că acest păcat n-a închis inima acestei femei definitiv şi că o revenire mai este posibilă. Iisus ştie că convertirea femeii este posibilă. Iisus o iartă şi-i arată soluţia: să nu se mai complacă în acest păcat. Astfel, femeia înţelege şi că nu este nici mai bună nici mai rea decît cei ce o acuzau.

În convorbirea cu Nicodim, fariseu respectat de toţi, Iisus dezvăluie în ce constă esenţa mîntuirii: «naşterea de sus». Această naştere de sus este lucrare divină a Celui ce

vine de sus, din cer, anume a Duhului «care suflă unde voiește» (Ioan 3, 8). Toți trebuie să treacă prin actul nașterii de sus: «De nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va putea să intre în împărăția cerurilor» (Ioan 3, 5). Credința este deschiderea mîntuitoare: «Oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viața veșnică» (Ioan 3, 15—16).

Tema *mîntuirii* ca dar de sus și viață veșnică revine adesea în Evanghelia lui Ioan, mai ales în convorbirea lui Iisus cu femeia din Samaria, pe care o întîlnește la fîntîna lui Iacob, în Sihar, unde Iisus se odihnea fiind obosit de călătorie. Geniul evanghelistului Ioan constă în aceea că a ales să prezinte cazul unei «femei păcătoase» căreia Iisus îi face descoperirea «Darului lui Dumnezeu» (Ioan 4, 5—42).

Iisus poartă dialogul cu femeia de la egal la egal, el iudeu, ea samarineancă, într-o intimitate personală deplină. Femeia auzise că va veni «Mesia, care se cheamă Hristos» (Ioan 4, 25). Într-un moment cînd femeia caută apă să-și potolească setea, Iisus vorbește de «apa vie» pe care o oferă tuturor ca apa vieții nemuritoare: «Cel ce va bea din apa pe care i-o voi da Eu nu va mai înseta în veac, căci apa pe care i-o voi da Eu se va face în el izvor de apă curgătoare spre viața veșnică» (Ioan 4, 14).

Iisus atrage atenția femeii asupra cuvintelor Sale: «Dacă ai știut darul lui Dumnezeu» (Ioan 4, 10). Acest dar este Duhul Sfînt însuși. Pentru a sublinia acest lucru, Iisus strigă în templu: «Dacă însetează cineva, să vină la Mine și să bea. Cel ce crede în Mine, precum a zis Scriptura: rîuri de apă vie vor curge din pîntecele lui. Iar aceasta a zis-o despre Duhul Sfînt pe care aveau să-l primească cei ce cred în El. Căci încă nu era dat Duhul, pentru că Iisus nu fusese proslăvit» (Ioan 7, 37—39).

Iisus continuă dialogul cu femeia din Samaria despre «locul unde trebuie să ne închinăm» Tatălui, despre ființa lui Dumnezeu și adorarea Lui: «Duh este Dumnezeu și cei ce I se închină, trebuie să I se închine în duh și adevăr» (Ioan 4, 24).

Întîlnirea personală cu Iisus, de la egal la egal, este decisivă pentru credința femeii și misiunea ei: mulți samarineni au crezut în Iisus din cauza cuvîntului ei (Ioan 4, 39), zicînd «Acesta este cu adevărat Hristosul, *Mîntuitorul* lumii» (Ioan 4, 42). Iisus declară femeii «Eu sînt Mesia, care se cheamă Hristos, Cel care vorbește cu tine» (Ioan 4, 26). Intimitatea și fecunditatea acestei convorbiri fac pe Iisus să compare pe cei doi interlocutori cu semănătorul și secerătorul.

Pe plan mai general, putem spune că mîntuirea reclamă unul care este semănătorul și altul care este secerătorul. Ea este roada acestei conlucrări între cei doi, pentru ca astfel «să se bucure împreună și cel ce seamănă și cel ce seceră» (Ioan 4, 36). El, Semănătorul și-a făcut «munca» Sa, potrivit așteptărilor anunțate chiar la nașterea Sa. Îngerul nașterii zice: «Vi s-a născut azi *mîntuitor*, care este Hristos Domnul, în cetatea lui David» (Luca 2, 11). Ana proorocița vestește același fapt «celor ce așteptau mîntuirea în Ierusalim» (Luca 2, 38). Simeon primește pruncul în brațe zicînd: «Ochii mei văzură mîntuirea Ta pe care ai gătit-o înaintea feței tuturor popoarelor» (Luca 2, 30—31).

El, semănătorul, a plantat în lumea aceasta sămînța vieții veșnice. Într-un fel, munca noastră, tot atît

de necesară ca și a semănătorului, este aceea de a secera: «Alții au muncit, iar voi ați intrat în munca lor» (Ioan 4, 38). De aceea orice participare a creștinului în istoria mîntuirii are sensul de mulțumire, de euharistie, pentru că totul este «darul lui Dumnezeu»: «Dacă ai fi știut darul lui Dumnezeu» (Ioan 4, 10).

Evangheliștii dau adesea ca exemplu oameni și femei care se află pe ultima treaptă a decăderii, la punctul zero al existenței lor. Aceasta pentru a arăta că înaintea lui Dumnezeu nimeni nu este pierdut, că starea de cădere are ceva pozitiv, în sensul că în aceste cazuri Iisus a arătat profunzimea iubirii și iertării Sale. Cel iertat, în asemenea condiție, intră mult mai profund în iubirea lui Dumnezeu. Cu ce se compară iertarea lui Dumnezeu? În parabola lipsei de iubire, iertarea este comparată cu învierea: «mort era și a înviat, pierdut era și s-a aflat» (Luca 15, 15, 32). Cel iertat este ca un mort ieșind din mormînt. Orice lucrare a lui Dumnezeu se compară cu învierea: «După cum Tatăl scoală pe cei morți și le dă viață, tot așa și Fiul dă viață celor ce voiește» (Ioan 5, 21).

Bibliografie: Sabin Verzan, *Epistola întîi către Timotei*, în «Studii teologice», XL (1988), nr. 3. Cap. «Unicul mijlocitor», p. 82—95.

MOARTE [gr. thanatos, lat. mors = limită a existenței, destrămare a ființei]: condiție de separare a unității trup-suflet prin întoarcerea trupului în elementele din care a fost creat: «pămînt ești și în pămînt te vei întoarce» (Fac. 3, 19). Toți cîți au ieșit din pămînt se vor întoarce iarăși în pămînt. Starea *morții* este o consecință a păcatului (Rom. 5, 12, 14), care a introdus corupția, stricăciunea, ca element de dezagregare în trup. Creat după chipul lui Dumnezeu, în vederea asemănării, omul a intrat în mod voluntar în acest proces negativ de distrugere a ființei sale. Dumnezeu nu a creat *moartea* (Pilde 1, 8), ci moartea «a intrat» în lume: «printr-un om a venit *moartea*» (I Cor. 15, 21). *Moartea* a pus stăpînire pe trup din cauza păcatului, prin care omul a ieșit de sub stăpînirea spiritului nemuritor, existent prin sine. După măsura existenței sau porția de viață dată fiecăruia, *moartea* atinge numai elementul corporal, nu imaginea divină a omului, care este *sufletul nemuritor*. Prin *moarte*, omul ca împreunare trup-suflet se descompune («Vai, cîtă luptă are sufletul cînd se desparte de trup!»), deoarece Dumnezeu însuși a îngăduit desfacerea omului în părțile componente, pentru ca «răutatea să nu fie fără de *moarte*». Dar personalitatea sa spirituală nu este distrusă în sensul de neființă, sau de neant. *Moartea* este o condiție de limită a existenței, de ruptură în interiorul umanului, procesul final al stricăciunii, dar nu o trecere de la ființă la neființă. *Moartea* există, dar ea are alt sens și e deja învinsă. Pentru credința creștină, antidotul *morții* este învierea, prin care se reconstituie elementele trupului muritor, fiind purificate de aspectele lui negative și corupte. Învierea *morților* are sursa ei în trupul îndumnezeit al lui Hristos, pîrga firii noastre. *Moartea* va fi depășită și covîrșită de viața nouă, care vine din învierea lui Hristos (Rom. 8, 11). Hristos a zdrobit *moartea* în lupta directă cu ea: «Cu *moartea* pre *moarte* călcînd». În învierea Sa, în misterul Său pascal, Hristos a inversat sensul *morții*. El este viața noastră (Col. 3, 4). De aceea, Maxim

Mărturisitorul numește învierea lui Hristos, *«moarte a morții»* (*Răspunsuri către Talasie*, 61). Există un mod de a trăi «după trup» care înseamnă *moarte* spirituală (Rom. 8, 4): «Mi-am *omorît* sufletul prin păcat, ca să trăiască trupul» (Canonul sfîntului Andrei). Origen vorbește de trei feluri de *«moarte»*: față de păcat, prin virtute, față de Dumnezeu, prin păcat și despărțirea sufletului de trup (*Convorbire cu Heraclide*, trad. rom., p. 342). Există *«moartea* veșnică» sau iadul, adică senzația de destrămare a ființei, continua dezagregare a spiritului, spaima nonsensului și necomuniunii, încremenirea în nepocăință. *Moartea* este mai degrabă așteptarea în stare de «adormire» a făgăduințelor eshatologice: «Cel ce ascultă cuvîntul Meu și crede în Cel ce M-a trimis, are viață veșnică și la judecată nu va veni, ci s-a mutat din *moarte* la viață» (In 5, 24).

«Doamne, Dumnezeul nostru, Cel ce cu înțelepciunea Ta cea negrăită ai zidit pe om din țărînă și, întocmindu-l după chipul și asemănarea Ta, l-ai împodobit cu înfățișare și frumusețe, ca pe o cinstită făptură cerească, spre mărețîa și strălucirea slavei și a împărăției Tale; dar, el călcînd cuvîntul poruncii Tale și nepăzind chipul Tău, de care era împărtășit, — pentru ca răutatea să nu fie fără de moarte —, din iubire de oameni, ca un Dumnezeu al părinților noștri ai poruncit amestecului și împreunării acesteia și acestei negrăite legături a Ta — prin vrerea Ta cea dumnezeiască — să se desfacă și să se risipească, pentru ca sufletul să meargă acolo de unde ființă și-a luat, pînă la obșteasca înviere, iar trupul să se desfacă în cele dintru care a fost alcătuit.

Ție ne rugăm, Părintelui celui fără de început și Unuia-Născut Fiului Tău și Preasfîntului și Celui de-o-ființă și de-viață-făcătorului Tău Duh, să nu îngădui ca făptura Ta să fie înghițită de pieire; ci trupul să se desfacă în cele dintru care a fost alcătuit, iar sufletul să se așeze în ceata drepților» (Rînduiala înmormîntării, în Molitfelnic, *ed. 1971*, p. 183).

Bibliografie: Sf. Grigorie Palama, *Capete despre cunoașterea lui Dumnezeu*, 51—54, în Filoc. rom., vol. VII, p. 460—462; C. Andronikoff, *La dormition comme type de mort chrétienne*, în vol. «La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie» (Ephemerides Liturgicae), Roma, 1975.

MONAHISM [gr. monahos-monastikos — solitar, cel care trăiește singur]: stil de viață evanghelică, consacrată rugăciunii, contemplației și ascezei, în totală retragere de lume, de unde conștiința de «pelerin» a *monahului*, și în deplină ascultare față de un părinte duhovnicesc. Viața *monahală* este consacrată unei experiențe personale a Duhului Sfînt, prin ascultare, sărăcie de bună voie și feciorie, cele trei «voturi» pe care *monahul* le face față de îndrumătorul său spiritual. Spiritualitatea monastică deși pare un mod «străin» de viață nu se deosebește de pietatea credincioșilor decît prin acest efort intens de actualizare a harului botezului prin continuă pocăință.

Vocația *monahală* a existat, în germene, în viața Bisericii chiar de la începutul acesteia. Formele ei prezente au, însă, origini istorice și sînt înrădăcinate în anumite culturi și tradiții. În raport cu nevoile și posibilitățile sale, fiecare Biserică locală a elaborat diverse forme de viață *monahală*, pe care a integrat-o în propria sa lucrare pastorală, misionară și spirituală. Cele trei moduri de viață *monahală* corespund, în general, cu cele trei vîrste spirituale: pornirea, urcușul, odihna. Dat fiind faptul că în centrul disci-

plinei monastice stă simţirea inimii prin rugăciunea neîncetată (I Tes. 5, 17; Rom. 12, 12; Efes. 6, 18; Luca 18, 1, 6—7) sau rugăciunea lui Iisus: «Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă pe mine păcătosul» — aceste chipuri corespund cu trei forme de rugăciune sau de comunitate de rugăciune: «Tuturor le este cu putinţă să se roage împreună cu obştea, dar multora le este mai uşor numai cu unul înrudit sufleteşte. Numai puţinora însă le este uşoară rugăciunea de unul singur» (*Scara*, cuv. XVII, 5).

Aceste chipuri de vieţuire monahală sînt:

a) *Chinovia* sau vieţuirea în comunitate largă, care se practică în mînăstirile de obşte. Viaţa de obşte are avantajele şi privilegiile ei, mai ales pentru începători, printre care, de pildă, bucuria de a trăi laolaltă în Domnul, unitate în frăţietate; ea are, însă, şi dezavantajele ei, mai ales pentru asceţii încercaţi. Elementul unificator al unităţii de obşte este smerenia călugărilor şi călugăriţelor. Acesta este mortarul care leagă pe călugări să fie una la o rugăciune comună, la un lucru comun, la o trapeză comună.

b) *Chinovia mică*, adică convieţuirea între doi sau trei călugări sau călugăriţe, convieţuire bazată pe rudenia lor spirituală, de obicei între un călugăr începător (novice, frate, soră) şi un călugăr încercat, «bătrîn cu cugetul», sau maică sfetnică. Pe această treaptă de spiritualitate, rolul celor care au darul discernămîntului, duhovnic sau stareţ, este hotărîtor. Greutatea efortului individual este împărtăşită cu părintele duhovnicesc sau maica spirituală.

c) *Sihăstria* numită de aceea şi anahoretică, adică viaţa retrasă de lume şi de obşte, singuratică, isihia — liniştea constituie mediul ascetic în care părinţii pustnici, numiţi isihaşti (sihaştri), se concentrează asupra rugăciunii inimii. Este asceza celor mai încercaţi, care ajung la o totală stăpînire de sine, pînă la centrul pulsului inimii. Desigur, pustietatea locului şi vieţuirea de unul singur nu reprezintă, în sine, o garanţie a neprihănirii monahale. Cea mai mare ispită a pustnicilor este aceea a întoarcerii în lume, sub pretextul slujirii celor din lume. Pe de altă parte, cei ce au ajuns la acest stadiu, nu pot fi înfrînţi de o asemenea tentaţie. Ei sînt conştienţi că numai neaparţinînd lumii se pot ruga pentru lume.

Printre părinţii *monahismului* răsăritean, se numără:

A n t o n i e c e l M a r e (250—356) este fondatorul *monahismului* de formă eremitică. El a fost eremit în Tebaida, Egiptul superior, şi prin exemplul său s-au format numeroase colonii de eremiţi, printre care şi cea de la Scete, lîngă Alexandria. Sfîntul Atanasie (295—373), care a cunoscut pe sfinţii Antonie şi Pahomie, a scris către 360 «Viaţa Sfîntului Antonie».

P a h o m i e (290—340), întemeietorul *monahismului* de formă chinovială. Către 325, el fondează o mînăstire de tip familial, în care stareţul este părintele spiritual, la Tabenese, deşertul Nilului superior. Regulile sfîntului Pahomie au fost traduse din coptă în latină de către sfîntul Ieronim (347—420). Ele au stat la baza «R e g u l i i» sfîntului Benedict de Nursia (480—547) care a înfiinţat în 529 celebra mînăstire Mont Cassin.

V a s i l e c e l M a r e (329—379), episcop de Cezareea Capadociei, este autorul «Regulilor Mici şi Mari», reguli care au stat la baza principa-

lelor centre ale *monahismului* bizantin, printre care celebra mînăstire Studion din Constantinopol. Aici se distinge Teodor Studitul († 826), reformator al vieții monastice și apărător al ortodoxiei în lupta împotriva iconoclasmului.

Ioan Casian (365—435), care a scris «Instituțiile cenobitice» sub influența sfîntului Pahomie. El a transferat la Marsilia (cca 416) tradiția monastică din Scete și influența dascălului său, Ioan Hrisostom. Ioan Casian a fost profund înrîurit de scrierile despre spiritualitatea și rugăciunea monastică ale lui Evagrie din Pont (346—399).

În sec. X începe *monahismul* atonit, *monahismul* harismatic de tip contemplativ isihast, care practică invocarea continuă a «rugăciunii lui Iisus»: «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă pe mine, păcătosul».

«Pentru aceasta ai înțeles că noblețea pe care ai primit-o în botez prin har, dar ai lepădat-o cu voință prin patimi în lume, trebuie să ți-o recîștigi prin voința cea bună. De aceea ai pășit la lucru, intrînd în sfînta mînăstire și îmbrăcînd cinstitele veșminte ale pocăinței și făgăduind din suflet rămînerea în ea pînă la moarte.

Astfel ai făcut o a doua învoială cu Dumnezeu: prima intrînd în viața de aici, iar a doua grăbindu-te spre sfîrșitul vieții de aici. Atunci te-ai alipit lui Hristos prin credință, acum te-ai alipit lui Hristos prin pocăință. Acolo ai aflat har, aici ți-ai luat o datorie. Atunci fiind prunc, n-ai simțit vrednicia ce ți s-a dat, măcar că pe urmă crescînd, ai cunoscut mărimea darului și că porți frîu la gură. Acum petrecînd în cuget desăvîrșit cunoști puterea datoriei ce ți-ai luat. Ia seama ca nu cumva, nesocotind și această făgăduință, să fii aruncat ca un vas spart cu totul, în întunericul cel mai din afară, unde este plîngerea și scrîșnirea dinților. Căci în afară de calea pocăinței, nu e altă cărare ce duce la mîntuire» (*Teolipt al Filadelfiei*, Despre viața călugărească, în *Filoc. rom.*, *vol.* 7, *p.* 45—46).

Bibliografie: P. Nellas, *La vocation monastique*, în «Contacts», XVII, nr. 52, 1965, p. 272—289; Françoise E. Morard, *Monachos, moine. Histoire du terme grec jusqu'au IV-e siècle*, extras din Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 20 (1973), p. 329—425; Basile Gondikakis, *L'expérience monastique*, în «Contacts», XXVII (1975), n. 89, p. 100—116; Ioasaf Popa, *1600 de ani de la moartea Sfîntului Antonie cel Mare (251—356)*, în «Studii Teologice», VIII (1956), nr. 9—10, p. 641—671; Constantin Galeriu, *Semnificația tunderii și a voturilor monahale, după ritualul ortodox*, în «Ortodoxia»,» XLI (1989), nr. 4, p. 61—83.

N

NEPRIHĂNITA ZĂMISLIRE (lat. immaculata conceptia): Tradiția Bisericii apusene, începînd cu Augustin (354—430), exceptează pe Maria de la universalitatea păcatului (Psalmul 50, 5), din cauza harului ce s-a revărsat peste ea, ca una ce a fost aleasă să nască pe Cel fără de păcat. Această tradiție a fost formulată ca dogmă de papa Pius al IX-lea la 8 dec. 1854 (Bula «Ineffabilis») și reluată de Conciliul Vatican II (1964 — în constituția «Lumen Gentium», 56—59), potrivit căreia Fecioara Maria este liberă de orice pată sau vină a păcatului strămoșesc, prin însăși «zămislirea ei fără de păcat» și nașterea ei trupească din Ioachim și Ana. Zămislită fără sămînța omului, Fecioara este în afară de corupție de la începutul existenței sale, apărînd ca o nouă creatură, fără de păcat, îmbrăcată cu o sfințenie unică. Pentru catolici, motivarea teologică a acestei învățături se bazează pe inițiativa lui Dumnezeu în pregătirea mîntuirii, fiind un semn al pregătirii omului pentru mîntuire. În plus, este vorba de relația unică pe care Fecioara o are cu Iisus Hristos, cu Dumnezeu-Fiul. Potrivit mariologiei catolice, Fecioara Maria trebuie să fie cît mai «conformă» cu Fiul ei. Această «conformitate» se deduce atît din *zămislirea* ei fără vină, cît și din înălțarea ei cu trupul la cer. Cu toate că teologia catolică citează tradiția ortodoxă (Ioan Damaschin, Gherman al Constantinopolului, Andrei de Creta, Modest și Sofronie de Ierusalim), Biserica Ortodoxă nu a «receptat» această doctrină deoarece:

a) Nu există o bază biblică clară care să sprijine această dogmă;

b) Modul nașterii după trup, ca rezultat al voinței a două corpuri, aparține neamului omenesc. Fecioara Maria nu poate fi scoasă din acest context, pentru că numai astfel ea ne reprezintă și devine maica noastră, a oamenilor, a doua Evă. Ea a primit trupul său prin naștere din alte trupuri;

c) Maica Domnului este în iconomia divină nu numai un simplu «instrument», ci colaboratoare la Întruparea Cuvîntului;

d) Maica Domnului este în afară de corupție, nu prin nașterea sa trupească, ci prin sălășluirea Cuvîntului divin în sînul său (v. MAICA DOMNULUI);

e) Rolul Mariei în Întrupare: Fiul a luat din ea natura umană. Maria n-a dat naștere divinității.

«Fecioara, astăzi pe Cel mai presus de ființă naște, și pămîntul aduce peștera Celui neapropiat. Îngerii și păstorii cîntă slavă lui Dumnezeu, iar magii călătoresc după stea. Căci iată pentru noi s-a născut Prunc tînăr, Dumnezeu Cel mainainte de veci» (*Condacul* Nașterii Domnului).

Bibliografie: Nicolas Bulgaris, *The Holy Cathechism*, revăzut și editat de Andiades și Polytakes, Constantinopole, 1861, p. 206—216; Pr. prof. D. Stăniloae, *Maica Domnului ca mijlocitoare*, «Ortodoxia», IV, nr. 1/1952; N. Buzescu, *Teotokos și hristologie*, în «Ortodoxia», nr. 1/1977, p. 85—111.

NOUS [gr. nous = minte, inteligență, spirit]: termenul e luat de teologia creștină din filozofia neoplatonică, unde desemna elementul cognitiv, specific ființei umane, prin care aceasta tinde spre divinitate. După Filon din Alexandria, Origen va spune că Logosul este *nous*-ul dumnezeiesc. Logosul este prezent prin amprenta Sa în *nous*-ul sufletului omenesc, organul prin care acesta vede imaginea lui Dumnezeu. Omul cunoaște pe Dumnezeu prin *nous* datorită asemănării acestuia cu Logosul. În teologia paristică, *nous*-ul este simțul spiritual prin excelență, facultatea de cunoaștere mistică și de experiență «teologică». Nu se poate reține totuși o învățătură explicită, deoarece *nous*-ul are diverse funcții și roluri în raport cu concepția antropologică adoptată. Astfel, *nous*-ul este organul de sesizare a realităților inteligibile, adică «rațiunile» sau sensurile divine ale creației, care stau dincolo de țesutul ei material. *Nous*-ul dă omului capacitatea spirituală de a pătrunde la rațiunile, cuvintele și lucrările divine, în acțiunile produse de acestea. Spre deosebire de «logismoi», adică «judecățile» sau raționamentele care disociază integritatea vieții spirituale și o multiplică, *nous*-ul este facultatea de a integra lumea ca un tot, de a descoperi sensul ei comun și superior, adică de a afla cauza unitară a tuturor existențelor, care este Dumnezeu. De asemenea, *nous*-ul este sediul «chipului» și chiar se identifică cu chipul lui Dumnezeu în om. In orice caz, *nous*-ul face din «kat'eikona» un principiu activ și unitar. Nu este o facultate separată, ci sufletul conține *nous*-ul, sau mai bine zis sufletul reflectă lumina *nous*-ului. Chipul este oglinda sufletului sau *nous*-ul sufletului. Astfel, *nous*-ul este organul cunoașterii și contemplației, principiul inteligibil al sufletului. Nu este experiența sensibilă, ci locul unde se produce experierea noetică a lui Dumnezeu, extazul. Noi primim harul în suflet prin *nous*, fiind poarta de intrare sau locașul cel mai intim al lui Dumnezeu în noi. Cunoștința este o cunoaștere naturală, rațională, credința este o cunoaștere noetică (V. CONTEMPLAȚIE, CUNOAȘTERE).

O

OM — UMAN [gr. anthropos, lat. homo, humanitas = om, firea omenească] : creştinismul afirmă nu numai realitatea lui Dumnezeu, ci şi realitatea firii *omeneşti* ca atare, a *umanităţii* şi *umanului*. Sinodul ecumenic al VI-lea proclamă integritatea firii *umane* unite ipostatic cu dumnezeirea în persoana lui Iisus Hristos. *Umanul* există ca o entitate raţională perfectă, în care subzistă ca un întreg trupul şi sufletul.

Antropologia biblică, care se deosebeşte de antropologia mitologică cît şi de cea evoluţionistă, materialistă, fără să nege datele paleontologiei, biologiei şi ale ştiinţelor pozitive în general, care explică istoria şi constituţia fizică a *omului*, este o antropologie teologică, adică pune în valoare transcendenţa *omului* în raport cu creaţia. Creat după chipul lui Dumnezeu, fără să fie o fiinţă divină, *omul* este o fiinţă ireductibilă şi incomparabilă. El primeşte existenţa sa prin facere sau creaţie (génesis), printr-o acţiune proprie în care Dumnezeu însuşi intervine, el fiind o creatură prin voinţa lui Dumnezeu. El nu este iniţial, deci, fructul unei naşteri (génnisis) din alte trupuri, nici un produs al evoluţiei naşterii. Cu toate că există distincţia sexelor — bărbat-femeie — în vederea procreaţiei şi transmiterii vieţii, *umanul* depăşeşte această separaţie (Gal. 3, 28), toţi avînd o comunitate de natură (Fac. 2, 24). *Omul* este o creatură din materie şi suflul de viaţă al lui Dumnezeu (nephesh). Fără acest suflu, *omul* devine materie (Fac. 3, 19 ; Ps. 104, 29—30). Trupul şi sufletul formează un întreg indisolubil, fiind aduse la existenţă în mod simultan şi unite inseparabil, nu în mod accidental, provizoriu sau exterior. Combătînd ideea de preexistenţă a sufletelor susţinută de Origen, după care sufletul nu vine la existenţă odată cu formarea trupului prin actul sexual, tradiţia ortodoxă a considerat atît aducerea la existenţă a sufletului printr-un act al lui Dumnezeu, cît şi a trupului prin unirea altor trupuri, ca două acte concomitente şi inseparabile.

În planul lui Dumnezeu, *omul* are un rol superior unic în lume şi un destin supranatural. *Omul* este creat de Dumnezeu pentru Dumnezeu. Dumnezeu a creat lumea pentru *om*, spre a fi oferită ca un dar lui Dumnezeu. Vocaţia *omului* este de a stăpîni lumea şi de a adora pe Dumnezeu (Fac. 2, 6) în comuniune cu Acesta. Aspectul tragic al *umanului* vine din faptul că *omul*, creat ca persoană liberă, pentru comuniune, supune voluntar firea sa unui proces de singularizare. Or, *omul* nu e un individ solitar, iar el rămîne persoană numai în comuniune de iubire cu altă persoană. Nimeni nu devine persoană singur.

«Cuvîntul dumnezeiesc, Cel ce în tot chipul asemenea nouă afară de păcat, a

îmbrăcat fără schimbare firea noastră şi prin aceasta S-a făcut om deplin, l-a arătat în Sine pe primul Adam prin trăsăturile facerii şi ale naşterii. Omul *primind existenţa de la Dumnezeu şi începînd să existe chiar prin actul facerii, era liber de stricăciune şi păcat, căci acestea n-au fost create deodată cu el. Cînd însă a păcătuit călcînd porunca, a primit osînda naşterii, care se susţine prin pătimire şi păcat, păcatul avîndu-şi sursa în trăsătura pătimitoare ivită din pricina lui, ca într-o lege a firii. În temeiul acestei legi, nici un om nu este fără de păcat, fiind supus fiecare prin fire legii naşterii, care s-a introdus după facere, din pricina păcatului»* (*Sf. Maxim Mărturisitorul,* Răspunsuri către Talasie, *21, în Filoc. rom., vol. 3, p. 62—63*).

OMUL : Sfînta Scriptură vorbeşte de fiinţa umană nu ca de o simplă creatură biologică, ci de omul ca persoană individualizată, Adam, icoană a lui Dumnezeu cel nevăzut. Omul este creat după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, mai precis după chipul Sfintei Treimi (Fac. 1, 26—27). Avînd o umanitate plină de har, Adam este împodobit cu cinste şi înţelepciune (Ps. 20, 3—4) şi aşezat în «prietenia» lui Dumnezeu, în rai, unde era sădit arborele vieţii (Fac. 2, 8—9).

Omul apare în existenţă cu o fire compusă : trupul, creat din materia neînsufleţită, şi sufletul, creat şi el de Dumnezeu (Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, cap. XII), dar prin însufleţire, nu din fiinţa însăşi a dumnezeirii (Fac. 2, 7). Trupul şi sufletul au apărut concomitent şi sînt destinate să rămînă împreună pentru veşnicie: «Unii zic că sufletele există înaintea trupurilor, iar alţii, din contră, că trupurile există înaintea sufletelor. Nici însă mergem pe calea împărătească de mijloc, cu Părinţii noştri care nu afirmă nici preexistenţa, nici postexistenţa sufletului sau a trupului, ci mai degrabă coexistenţa lor» (Maxim, *Ambigua*, 112, trad. cit. p. 279). Sufletul a primit existenţă în altă existenţă, nu în sine. Dar poate să existe în afară de cea în care şi-a primit existenţa (1 Petru 3, 19).

Pentru a accentua faptul că sufletul raţional este slava şi centrul omului, şi nu inconştientul sau impulsiunea instinctivă, Grigorie de Nyssa susţine că sexualitatea nu aparţine naturii umane în felul în care aceasta a fost concepută la origine de Dumnezeu. Ea ar fi fost introdusă din prevederea căderii, pentru ca neamul omenesc, pierzînd imortalitatea prin păcat, să nu se stingă ca speţă, ci să fie conservată prin procreaţie.

Aceasta constituie *starea originară* în care fiinţa umană poartă în sine un chip dumnezeiesc, de unde asemănarea cu modelul Creatorului. Aceasta este umanitatea neştirbită, în deplinătatea ei ontologică, umanitate care participă la însuşirile firii dumnezeieşti : «Dar noi oamenii am fost odată părtaşi la acest Bine, care întrece orice putere de cuprindere. Şi acel Bine era în firea noastră atît de mult mai presus de orice înţelegere, că acel omenesc părea să fie altul, odată ce era format după chipul prototipului (modelului) în asemănarea cea mai deplină cu El». (Grigorie de Nyssa, *Despre Fericiri*, Cuv. III, în trad. cit. p. 353).

Chipul (Fac. 1, 26—27) lui Dumnezeu în om înseamnă umanitatea totală de la început, integritatea ontologică şi spirituală a persoanei umane. El presupune mai multe elemente componente : participarea prin har la comuniunea cu Dumnezeu. Harul, deşi necreat, face parte din identitatea lui Adam, creat de Dumnezeu. Nu există deci opoziţie

radicală între firea umană şi harul «adăugat»; raţionalitatea, care se observă nu numai în vocaţia lui de a fi iconom al creaţiei, ci şi în capacitatea lui de a sesiza ansamblul din care face parte şi de a da nume făpturilor create (Fac. 2, 19); libertatea, adică starea cea mai înaltă şi cea mai rîvnită a persoanei umane, însuşi caracterul ei propriu.

Firea umană nu a fost însă creată neschimbăcioasă şi cu neputinţă de clintit. Ea n-a fost în stare să se păstreze prin ea însăşi în adevărata ei natură. Dacă *chipul* este punctul de plecare al umanităţii, mişcarea ei voluntară spre «pomul vieţii» sau «împărăţia lui Dumnezeu», *asemănarea* îi dădea posibilitatea plinătăţii ei ontologice, adică îndumnezeirea refuzată prin simbioza dintre har şi libertate. Adam a oprit de bună voie această mişcare ontologică a chipului spre asemănare. Starea ontologică iniţială a fost ştirbită şi zdruncinată prin ieşirea lui Adam din comuniunea de viaţă cu Dumnezeu. Destinul său nu a fost realizat în raiul de la început: «Căci n-ai zidit pe om spre pieire, ci spre paza poruncilor şi spre moştenirea vieţii celei veşnice». (Slujba maslului, în Molitfelnic, ed. 1976, p. 126).

«*Numai pe om îl ascultă Dumnezeu şi numai omului se arată, fiind iubitor de oameni oriunde ar fi. Şi iarăşi, numai omul este închinător vrednic al lui Dumnezeu. Pentru om numai se schimbă Dumnezu la faţă*». (Antonie cel Mare, *Despre viaţa morală*, cap. 132, în Filoc. rom., vol. I, p. 28)

B i b l i o g r a f i e: Paul Evdokimov, *L'Ortodoxie*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1965, cap. Anthropologie, p. 47—119; Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, *Lund*: Gleerup, 1965; Rus Remus, *Concepţia despre om în marile religii*, extras din «Glasul Bisericii», XXXVII (1978), nr. 7—8 Irineu Pop, *Omul nou şi umanitatea în Hristos prin lucrarea Duhului Sfînt*, în «Studii Teologice», XLI (1989), nr. 4, p. 20—37; Olivier Clément, Questions sur l'homme, Paris, Stock, 1972.

ORTODOXIE [gr. orthos + doxa = dreaptă credinţă şi închinare adevărată, sobornicească]: învăţătura care se plasează în continuitate directă şi neîntreruptă cu tradiţia apostolică, prin intermediul teologiei patristice şi neopatristice, şi care formează credinţa comună a Bisericii neimpărţite, din primul mileniu. *Ortodoxia* se identifică cu însăşi tradiţia apostolică aşa cum a fost confirmată, interpretată şi dezvoltată prin consensul Bisericii universale. De fapt, didascalia sau regula de credinţă apostolică a fost criteriul de bază al *ortodoxiei* oricărei tradiţii. De aceea, orice ruptură în continuitatea cu tradiţia apostolică a fost considerată ca o corupţie sau abandonare a *Ortodoxiei*, care poate să ia fie forma unei erezii, fie forma unei «confesiuni» separate. În timp ce *Ortodoxia* îşi justifică dogmele prin această continuitate apostolică şi patristică, celelalte Biserici sau confesiuni sînt, într-un fel sau altul, ieşite dintr-un act de separare, act în care ele şi-au format tradiţia lor confesională proprie. Astfel, Bisericile orientale sau necalcedoniene au apărut în secolul al V-lea, în momentul controverselor hristologice. Biserica Romano-Catolică se constituie ca entitate bisericească în perioada 1054—1204; din punct de vedere confesional, Catolicismul se defineşte ca tradiţie teologică proprie, în raport cu Protestantismul, la Conciliul de la Trident (1563). Bisericile ieşite

din Reforma protestantă din secolul al XVI-lea: luterană, anglicană, reformată, prezbiteriană, au fiecare o tradiție confesională deosebită. În sinul Protestantismului s-au produs o serie de dizidențe confesionale: congregaționaliștii și baptiștii, în secolul al XVII-lea; metodiștii, în sec. al XVIII-lea; mișcări și grupări cu caracter creștin fără identitate confesională definită, apărute în secolul al XIX-lea, cum ar fi Discipolii (Quaquers) și Armata Salvării.

Ca tradiție dogmatică, *Ortodoxia* își are rădăcinile în Răsărit și într-un sens istoric se identifică cu marea sinteză patristică, adică cu articularea edificiului teologic, liturgic și canonic pe baza regulii de credință apostolice, în perioada sinoadelor ecumenice. Desigur, nici teologia patristică, nici *Ortodoxia* nu pot fi limitate la această perioadă, deoarece Tradiția este într-un continuu proces de interpretare și actualizare. Această perioadă se ia aici numai ca un termen de comparație, pentru a fixa cîteva din momentele principale în evoluția istorică a *Ortodoxiei*, dintre care reținem:

— Constituirea ritului «bizantin» (sec. VI—VIII), în care locul principal îl ocupă liturghiile bizantine, rit care a jucat un rol capital în menținerea unității cultice și spirituale a *Ortodoxiei*.

— Sinteza dogmatică făcută de Ioan Damaschin (sec. VIII) și mai ales răspunsul său teologic la criza iconoclastică.

— Contribuția teologică a patriarhului Fotie (820—895) și mai ales enciclica sa din 867, în care acuză de erezie pe papa Nicolae I (858—867).

— Sinodul din 879—880, care restaurează pe Fotie și deci reconcilierea cu Biserica romană (papa Ioan al VIII-lea — 872—889).

— Activitatea misionară în Europa centrală a fraților Chiril († 869) și Metodiu († 884) — «apostolii slavilor», trimiși de împăratul bizantin Mihail al III-lea la cererea prințului Rastislav (cca 860) al Moraviei. Chiril predică în Moravia, Metodiu în Panonia; ei traduc texte în slavonă, inventînd alfabetul glagolitic, forma veche a alfabetului chirilic. După invazia maghiarilor în Moravia, ucenicii lor au fost izgoniți de catolici în Bulgaria, unde au introdus cărțile în limba slavonă.

— Rezistența împotriva sinoadelor unioniste (Lyon — 1274, Ferrara-Florența — 1438—1439), care aveau un caracter antiortodox. Temele dezbătute la Florența au fost: purcederea Duhului Sfînt «și de la Fiul»; folosirea azimilor la Euharistie; doctrina despre *purgatoriu*; primatul papei asupra Bisericii. De altfel, sinodul de la Constantinopol, din 1459, ținut sub Ghenadios Scolariu — cel dintîi patriarh după căderea Constantinopolului (1453) —, a respins unirea de la Florența, cu toate că aceasta fusese recunoscută de împăratul Ioan al VIII-lea Paleologu. Patriarhul Ghenadios a scris o mărturisire de credință pentru a deschide dialogul cu musulmanii.

— Înnoirea isihastă din secolul al XIV-lea, care a condus la formarea teologiei bizantine, din care făceau parte mari teologi și mistici, ca Maxim Mărturisitorul (sec. VII), Simeon Noul Teolog (sec. XI), Grigorie Sinaitul și Nicolae Cabasila († 1363) (sec. XIV). Grigorie Palama († 1359), arhiepiscopul Tesalonicului, a precizat doctrina despre distincția între esența lui Dumnezeu, ca atare, inefabilă și inaccesibilă spi-

ritului creat, şi energiile divine necreate, prin care omul se împărtăşeşte direct de viaţa dumnezeirii — doctrină aprobată de sinoadele de la Constantinopol, din 1341, 1347 şi 1351.

— Sub influenţa *ortodoxiei* neopatristice din secolul al XIV-lea, care are şi un caracter defensiv, în faţa teologiei scolastice latine, se încearcă şi o oarecare disociere a Bisericii de imperiu, deoarece termenii «simfoniei» stabiliţi de împăratul Justinian (527—565) deveniseră prea rigizi.

Sinodul de la Constantinopol, din 1484, fixează mirungerea ca modalitate de primire a catolicilor la *ortodoxie*.

— Doctrina despre sfintele Taine capătă o formă definitivă, mai ales datorită lui Simeon al Tesalonicului (sec. XV).

— În faţa Contra-reformei, care atacă indirect Orientul cu intenţia de a detaşa *Ortodoxia* de provinciile răsăritene, teologia *ortodoxă* ia un pronunţat caracter defensiv şi polemic, în care se înscriu opere cum sînt: Comentariul critic asupra Protestantismului, făcut de patriarhul Ieremia al II-lea în răspunsul dat teologilor luterani de la Tübingen (Melanchton trimisese patriarhului, în 1573—1574, «Confesiunea de la Augsburg» în greacă); o prezentare a *Ortodoxiei*, făcută de patriarhul de mai tîrziu al Alexandriei, Mitrofan Kritopoulos (1630—1639) într-o «Mărturisire de credinţă» (1625) adresată teologilor protestanţi din Helmstäd.

— În 1629, patriarhul Chiril Lucaris al Alexandriei publică, la Geneva, o Mărturisire de credinţă, în care îşi însuşeşte principalele doctrine ale calvinismului. O serie de sinoade locale condamnă această mărturisire: Constantinopol (1638), Kiev (1640), Iaşi (1642), Ierusalim (1672), Constantinopol (1691).

— Mărturisirea *ortodoxă* a lui Petru Movilă, mitropolitul Kievului (1633—1646), discutată şi îndreptată de Sinodul de la Iaşi din 1642, este tradusă în greceşte de teologul Meletios Sirigul, aprobată de sinodul de la Constantinopol din 1643.

— Mărturisirea de credinţă a patriarhului Dositei şi actele sinodului de la Ierusalim (1672) resping ideile calviniste şi ale teologilor din Tübingen. Acelaşi patriarh publică în România o colecţie de texte teologice bizantine.

— Sinoadele locale din secolul al XVII-lea (Iaşi — 1642, Moscova — 1666—1667 şi Ierusalim — 1672) au adus o contribuţie importantă la redescoperirea naturii sacramentale a Bisericii şi la punerea în valoare a caracterului dinamic al tradiţiei, care n-a fost totdeauna şi pretutindenea înţeles în mod corect. (Sinodul de la Moscova condamnă pe «Vechii credincioşi», care reduceau Ortodoxia la o religie ritualistă). Sinodul din 1691 contra logotetului Ioan Karyophilos, care predica doctrina calvinistă despre euharistie.

— Formarea Bisericilor uniate (sau greco-catolice) se realizează prin presiunea imperiului catolic din Polonia şi Austria, în regiuni ortodoxe (Brest — 1596, Uzhgorod — 1646, Mukacevo — 1664, Transilvania — 1700). Rezistenţa ortodocşilor a arătat nu numai că Orientul nu poate fi considerat o simplă dioceză romană, dar şi că există o contradicţie de fond între sistemul Bisericilor locale de Răsărit şi sistemul papal în Apus. Un sinod al patriarhilor orientali, din 1755, declară invalid botezul latinilor şi armenilor, de aceea aceştia vor fi primiţi la *Ortodoxie* prin rebotezare.

— Filocalia, marea colecţie de texte de spiritualitate, apare în 1792 la Veneţia, scrisă fiind de către Nicodim Aghioritul (1748—1808, canonizat în 1955) împreună cu Macarie de Corint. Stareţul de la Mînăstirea Neamţ Paisie Velicikovsky (1722—1794) traduce în slavonă Filocalia *(Dobrotoliubie)*, care apare la Petersburg în 1793 şi care a salvat ortodoxia rusă de latinizare.

De altfel, în secolele XVIII—XIX, teologia ortodoxă suferă o puternică influenţă latinizantă, care s-a ivit nu numai la Kiev, sub influenţa şcolilor catolice din Polonia, ci şi în alte centre ortodoxe din ţările balcanice.

În 1848 patriarhii răsăriteni publică o enciclică în care condamnă «papismul» ca erezie, ca răspuns la apelul papei Pius al IX-lea. În acelaşi sens, patriarhul Antim, în răspunsul dat în 1894 la enciclica papei Leon al XIII-lea, «Preclara Gratulationis», condamnă dogma catolică despre «imaculata concepţie» şi cea despre «infailibilitatea pontificală».

— Apariţia unor *Catehisme* în literatura rusă, scrise de mitropoliţii Philnet Drosclov († 1867) şi Platon Levskin († 1812).

— Alexei Homiakov publică : *L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*, Lausanne 1872.

— Apeluri la unitate. Enciclica Patriarhiei ecumenice din 1902 şi 1920.

— Congresele Facultăţilor de teologie ţinute la Atena în 1936 şi 1976.

— Apare *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient* (1944), de Vladimir Lossky. Renumiţi teologi ortodocşi se fac cunoscuţi : Georges Florovsky, Nicolae Zernov, Sergiu Bulgakov, Paul Evdokimov, John Meyendorff, A. Schmemann, Olivier Clément.

— Publicarea unor sinteze dogmatice : Panagiotis Tremblas (1967) şi Dumitru Stăniloae (1978).

Problema principală care preocupă azi teologia ortodoxă este pregătirea şi ţinerea «Sfîntului şi Marelui Sinod al Bisericii Ortodoxe Răsăritene». Ideea convocării unui Sinod pan-ortodox a fost pusă în circulaţie în 1930 de către Comisia pan-ortodoxă, care s-a reunit la Mînăstirea Vatopedi (Muntele Athos). La iniţiativa patriarhului ecumenic Atenagoras, o serie de conferinţe panortodoxe au fost organizate în scopul de a stabili şi pregăti temele pentru sinod : Rodos — 1961, Rodos — 1963, Rodos — 1964. A patra conferinţă panortodoxă (Chambésy — Geneva, 8—15 iunie 1968) a decis de a reţine numai 6 teme din catalogul propus de întîia conferinţă de la Rodos (1961) şi de a pregăti sinodul nu prin intermediul unui «preconciliu», ci printr-o serie de conferinţe preconciliare. Cea dintîi conferinţă *panortodoxă* preconciliară (Chambésy, 21—28 noiembrie 1976) s-a ocupat cu revizuirea ultimă a catalogului de teme, aprobat de I-a conferinţă de la Rodos (1961) şi redus de a IV-a conferinţă de la Chambésy (1968), recomandînd pentru agenda viitorului sinod următoarele zece subiecte : diaspoaua *ortodoxă ;* autocefalia şi modul în care se proclamă ; autonomia şi modul în care se proclamă ; dipticele ; problema unui calendar comun ; impedimentele la căsătorie ; adaptarea normelor bisericeşti cu privire la post ; relaţiile Bisericilor *Ortodoxe* cu lumea creştină ; *Ortodoxia* şi Mişcarea ecumenică ; contribuţia Bisericilor *Ortodoxe* locale la realizarea idealurilor creştine de pace, de libertate, de fraternitate şi de dragoste între popoare, şi la înlăturarea discriminărilor rasiale.

Potrivit unei scheme arbitrare, folosită de teologul rus convertit la catolicism, Vladimir Soloviev (1853—1900), spiritul *Ortodoxiei* este influențat de teologia ioanică, în timp ce catolicismul reproduce influența petrină, iar protestantismul poartă caracterul paulin. În general însă, *Ortodoxia* refuză să se considere «una» din confesiunile creștine și să identifice doctrina sa cu vreun text confesional istoric. De la Ignatie al Antiohiei, ea a păstrat ideea că sobornicitatea sau universalitatea Bisericii este dată de caracterul *ortodox* al normei de credință. Biserica este «catolică» numai dacă mărturisește doctrina *ortodoxă*, adevărată, adică conformă cu regula apostolică. *Ortodoxia* implică sensul teologic al catolicității. În ce privește metoda teologică, *Ortodoxia* a stabilit că doctrina are numai criterii sau evidențe interne, adică experiența Bisericii, deoarece adevărul este însăși comuniunea în Duhul Sfînt. *Ortodoxia* unei învățături nu poate fi determinată pe baza unor criterii exterioare. Desigur, *Ortodoxia* are un conținut și acesta poate fi identificat în Sfînta Scriptură, în Tradiție, în texte dogmatice, dar numai Duhul Sfînt, Care lucrează în conștiința Bisericii, este cel care dă autenticitate acestor texte. Biserica are evidența ei interioară, de aceea experiența Bisericii anticipează orice formulare a doctrinei.

Ortodoxia n-a cunoscut drama care a produs Reforma (sec. 16), adică controversa despre autoritatea în Biserică. Ea nu și-a pus problema «papa, sau sinodul», deoarece principiul conciliar a fost acceptat ca un principiu ecleziologic. Sinodul ecumenic nu este o autoritate magisterială independentă. În sinod, episcopii reprezintă în mod colegial Bisericile locale respective, de aceea autoritatea sinodului ecumenic stă și cade cu consimțămîntul acestor Biserici. Din această ecleziologie a comuniunii Bisericilor locale decurge și respectul față de jurisdicția bisericească locală : nu există episcop care să aibă jurisdicție universală, principiul autonomiei și autocefaliei fiind respectat în administrarea Bisericii locale, fie episcopie, fie mitropolie. De asemenea, Ortodoxia n-a încercat o «ierarhie a adevărurilor», adică o separare între doctrine fundamentale și articole secundare, deoarece pentru ea dogmatica formează, de altfel, un întreg inseparabil de viața liturgică și spirituală, ca și de organizarea canonică și de viața pastorală.

Ortodoxia a fost întotdeauna preocupată să mențină această integritate între responsabilitatea pastorală și cea teologică, între dogmatică și spiritualitate, între credință și etică. Teologii ortodocși de influență rusă și de limbă slavonă preferă să traducă *Ortodoxia* cu pravoslavie (cult adevărat), de unde înclinarea lor spre liturghie, pietate și iconografie, mai puțin deci spre sistematizarea doctrinei, care se observă în teologia greacă și română.

Bibliografie: I. N. Karmiris, *Ta dogmatika kai symbolika mnemeia tes orthodoxou katholikes ekklesia*, 2 vol., Atena, 1953; A. Khomiakoff, *L'Eglise latine et le protestantisme du point de vue de l'Eglise d'Orient*, Lausanne, B. Benda, 1872; S. Bulgakov, *L'Ortodoxie*, Paris, Alcan, 1932 (trad. N. Grosu, Sibiu, 1939); S. Bolshakoff, *The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomiakov and Möehler*, London,S.P.C.K., 1946; Stefan Zakow, *Die Orthodoxe Kirche des Ostens in Okumenischer Sicht*, Zwingli-Verlag, Zürich, 1946; N. Zernov, *Eastern Christendom*, Weidenfeld and Nicolson, Londra, 1961; Idem, *The Church of the*

Eastern Christian, Londra, 1942; P. Bratsiotis (editor), *Die Ortodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1959; A. Schmemann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, New York, 1963; I. Mihălcescu, *La Théologie symbolique du point de vue de l'Eglise Orthodoxe Orientale*, Paris-București, 1932; N. Chițescu, *Mărturisirile de credință și catehismele Bisericii Ortodoxe*, în «Teologia Dogmatică și Simbolică», vol. I, 1958, p. 202—246; *Mărturisirea de credință a Bisericii Ortodoxe — 1962*, trad. A. Elian, E.I.B., București, 1981; A. Malvy și Marcel Viller, *La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila* (text latin), extras din «Orientalia Christiana», vol. X (1927), nr. 39; Martin Jugie, *La Confession orthodoxe de Pierre Moghila à propos d'une publication récente*, în «Echos d'Orient», 28 (1930), p. 414—430; I. N. Karmiris, *Mărturisirea credinței ortodoxe a Patriarhului Dositei al Ierusalimului* (în grec.) Atena, 1949 (extras din rev. «Theologia»); Bernard Schultze, *«Die Lehre der Ortodoxen Kirche»*, în Konrad Algermisen, *Konfessionskunde*, Verlag Bonifacius — Oracheferi Paderborn, 1966, pp. 203—280; I. Ică, *Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopulos*, în «Mitropolia Ardealului», 3—4 (1973); Ioan Rămureanu, *Mărturisire de credință a Patriarhului Ghenadie Scholarios*, în «Ortodoxia», 4/1984, p. 462—491; J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. 1—3, Paris, 1924—1928; Phil. Schoff, *The Creeds of Christendom with a History and Critical Notes*, 3 vol., New York, 1889; E. Schlink, *La signification de la tradition orientale pour le monde chrétien*, în «Contacts» 12 (1960), p. 10—21; R. Slencka, *Ostkirche und Ökumene, Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren Ostkirchlichen Theologie*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1962; E. Benz, *The Eastern Orthodox Church, it's Thought and Life*, Chicago, Aldine, 1963; M.A. Costa de Beauregard, Théologue de Foucauld și I. Bria, *L'Orthodoxie*, Buchet Chastel, Paris, 1979; Timothy Ware, *L'Orthodoxie; L'Eglise des sept conciles*, Traduit par Charité Saint-Servais, Paris, Desclée de Brouwer, 1963; Maxime Kovalevski, *Orthodoxie et Occident, Renaissance d'une Eglise locale*, Editions Carbonnel, Paris, 1990; *Première Conférence Panorthodoxe Préconciliaire* (Chambésy, 21—28 novembre 1976), text editat de Centrul Ortodox al Patriarhiei Ecumenice, Chambésy, Geneva, 1977; Milan Șesan, *Ortodoxia. Istoricul noțiunii*, în «Mitropolia Ardealului» I (1956), nr. 1—2, p. 63—73; Idem, *Circulația cuvîntului «ortodox» după 1054*, Ibidem, I (1956), nr. 3—4, p. 240—253; Ioan N. Karmiris, *Scurtă expunere a învățăturii dogmatice a Bisericii Catolice* (trad. O. N. Căciulă), în «Glasul Bisericii», XXI (1962), nr. 5—6, p. 458—467; I. Mastroghiannopoulos, *Nostalgia Ortodoxiei* (trad. O. Căciulă), în «Mitropolia Banatului», XXIV (1974), nr. 10—12, p. 627—643; XXV (1975), nr. 4—6, p. 159—176; V. Anania, *Prezențe ortodoxe în teologia occidentală*, în «Glasul Bisericii», XVII (1958), nr. 1—2, p. 64—77; Olivier Clement, *L'Eglise Orthodoxe*, Paris, PUF, 1961; Paul Evdokimov, *L'Ortodoxie*, Neuchâtel-Paris, Delachaux-Niestlé, 1959; Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Aubier, 1944; *Vocabulaire théologique Orthodoxe*, Paris, Cerf, 1985, *2000 ans du Christianisme*, Encyclopédie editée par l'equipe de «Aujourd'hui, la Bible» Tome II, dossier 4: «Connaissance de l'Orthodoxie»; Ignace Dick, *Qu'est-ce que l'Orient chrétien?* Casterman, 1965; E.K.P. Martin, *Toward Reunion: The Orthodox and Roman Catholic Churches*, New York, 1979; Thomas Agapis, *Vatican — Phanar (1958—1970)*, editat de Mitrop. Damaskinos, Papandreou și alții, Rome—Istanbul, 1971.

ORTOPRAXIE (diakonia, slujirea sau «liturghia fratelui»). Creştinii sînt ţinuţi să transmită efectiv lumii împărăţia iubirii dăruită în Duhul Sfînt. Această mijlocire presupune nu numai trecerea de la o viaţă dezordonată, păcătoasă, la o viaţă disciplinată, sfîntă, ci şi trecerea de la *ortodoxie*, adică dreapta mărturisire şi preamărire a lui Dumnezeu, la *ortopraxie*, adică la slujirea aproapelui şi a lumii. Liturghia profundă a inimii, liturghia euharistică şi liturghia fratelui sau «liturghia după Liturghie», cum i se mai spune azi, toate acestea sînt încheieturile care asigură unitatea şi integritatea vieţii spirituale creştine. Desigur prin *ortopraxie* nu se înţelege «un sistem de etică socială pe care Biserica ar trebui s-o prescrie membrilor ei, ci va trebui să gîndim mai degrabă la un serviciu de tămăduire axat nu numai pe indivizi, ci la fel pe viaţa socio-economică şi politică a lumii. Mila pe care o resimte Biserica faţă de întreaga creaţie se exprimă în lupta dusă contra «stăpînitorilor» acestei lumi, a întunericului, contra nedreptăţii şi opresiunii, contra refuzului de a acorda tuturor libertatea şi demnitatea, contra torturii şi detenţiei fără judecată, contra eliminării minorităţilor, contra violării drepturilor omului. De asemenea, ea oferă bunăoară în domeniul educaţiei şi sănătăţii, să lucreze în favoarea comunităţilor umane sănătoase şi echilibrate, cu o dezvoltare economică justă şi echitabilă, a unei familii puternice şi stabile, să se străduiască pentru ca fiecare să poată trăi o viaţă demnă de o fiinţă umană.

Forma şi conţinutul real al acestei filantropii şi al acestei diaconii vor varia de la o ţară la alta şi de la o generaţie la alta. Dar totdeauna şi pretutindeni Biserica trebuie să dovedească discernămînt, sensibilitate şi imaginaţie creatoare pentru a adapta diaconia la nevoile obşteşti». (*Documentul ortodox Iisus Hristos — viaţa lumii*, trad. cit. p. 17—18).

Trecerea de la spiritualitatea personală la diakonie, la slujirea socială nu este deloc uşoară. Aici un mare rol are îndrumarea pe care Biserica o dă credincioşilor săi pentru a discerne valorile evanghelice. Iisus Hristos Se numeşte pe Sine *diakonos*, slujitor care serveşte (Matei 20, 25) şi cere ucenicului Său să fie «slujitorul tuturor» (Marcu 9, 35). Apostolul Pavel vorbeşte de «felurite slujiri», de diversitatea slujirilor (1 Cor. 12,5). Adesea, după modelul Martei şi Mariei (Luca 10, 38—42), se face deosebire improprie între creştinul «activ» şi creştinul «comtemplativ». Există chiar mişcări care fac această separare între ordinea religioasă, spirituală şi ordinea seculară, temporală ; între orientarea teocentrică a Bisericii şi orientarea sociologică a lumii ; între sacru şi profan. Alţii, în scopul de a evita o aşa-zisă interpretare pur sociologică a vieţii şi a omului, insistă exclusiv asupra mărturisirii de credinţă sau a experienţei spirituale personale, ca şi cînd acestea nu ar avea nimic comun cu munca, cu relaţiile comunitare, sau cu deciziile cu caracter politic ale credincioşilor. Unii vorbesc de «mîntuirea sufletului» în sens abstract sau personalist, fără să explice că «sufletul» înseamnă în vocabularul biblic fiinţa umană în totalitatea ei, în toate manifestările ei personale şi colective. Viaţa religios-morală ar fi deci desprinsă de viaţa socială, şi invers. În fine, alţii limitează slujirea Bisericii la sfera eticii creştine, lăsînd la o

parte prezenţa Bisericii în lume. Biserica ar fi, după aceştia, o comunitate de slujire, de participare la redresarea şi perfecţionarea relaţiilor umane, dar ea nu trebuie să se angajeze în schimbarea structurii acestei lumi.

Teologia mai nouă încearcă să scoată etica din această dilemă spiritual — socială, arătînd legătura inseparabilă ce există între spiritualitatea personală şi diaconie sau mărturie socială. Un document ortodox subliniază acest element astfel : «A sosit momentul să învingem tentaţia reală de a absolutiza deosebirea dintre viaţa spirituală şi viaţa profană. Toată existenţa umană este sacră şi rămîne în raza vederii lui Dumnezeu. În cadrul acelei existenţe urmează să se instaureze suveranitatea lui Hristos, astfel încît nici un domeniu sau aspect al vieţii umane să nu fie cedat forţelor răului. Astfel, creştinii trăiesc în propriul trup şi sînge inevitabila tensiune dintre existenţa în lume şi neapartenenţa la lume. Tocmai din cauza cetăţeniei cereşti a creştinului (cf. Evr. 13, 14) credincioşii pot intra deplin în viaţa integrală a societăţii umane şi pot aduce lumina lui Hristos în ea, ca să o influenţeze» (*Go Forth in Peace*. A Pastoral and Missionary Guidebook, (editor Ion Bria), Consiliul Ecumenic al Bisericilor, Geneva, 1982, p. 32, 33).

«Dar ni se aruncă în faţă şi altă învinuire : ni se spune că nu sîntem folositori societăţii. Cum e cu putinţă să se spună aşa ceva despre noi care convieţuim laolaltă cu voi, avînd aceeaşi hrană, aceeaşi îmbrăcăminte, acelaşi fel de viaţă şi aceleaşi nevoi? Căci nu sîntem brahmani sau gymnosofişti din India, locuitori ai pădurilor şi trăind retraşi de lume. Nu uităm că datorăm recunoştinţă lui Dumnezeu, stăpînul şi creatorul nostru. Nu respingem nimic din ce a fost creat de El ; ne silim numai să nu depăşim natura, sau să săvîrşim lucruri rele. Prin urmare, în veacul de faţă ne găsim şi noi alături de voi prin for, prin pieţe, pe la băile publice, prin prăvălii, ateliere, hanuri, pe la tîrgurile voastre şi în celelalte nevoi negustoreşti. Călătorim şi noi pe mare alături de voi şi purtăm laolaltă cu voi armele ca ostaşi, lucrăm pămîntul, ne îndeletnicim cu negoţul ; aşadar, ne străduim cu aceleaşi meşteşuguri şi munca noastră vă e de folos şi vouă. Cum de am putea fi socotiţi nefolositori treburilor voastre publice, de îndată ce trăim laolaltă cu voi şi printre voi, nu ştiu». (Tertulian, *Apologeticul*, XLII, 1—3, p. 97).

Bibliografie: Antonie Plămădeală, *Biserica slujitoare*, E.I.B., Bucureşti 1972 ; Ion Bria, *The Liturgy after the Liturgy*, în vol. «Martyria — Mission», Geneva, Consiliul Ecumenic al Bisericilor, 1980, p. 66—71.

P

PALAMISM [după numele lui Grigorie *Palama* (1296—1359), sărbătorit în a doua Duminică a postului Paștilor]: teologia energiilor divine necreate. *Palama* formulează sinteza sa teologică împotriva teologilor scolastici latini, sprijinindu-se cu precădere pe experiența sfinților isihaști (v. ISIHASM), citînd îndeosebi pe Pseudo-Macarie, pe Maxim Mărturisitorul și Ioan Damaschin. *Palamismul* (vezi expunerea pe larg în cap. ENERGII) poate fi rezumat astfel:

a) Față de adversarii săi, care susțineau că lumina de pe Muntele Tabor era doar un «s y m b o l» al Dumnezeirii lui Hristos, Grigorie *Palama* arată că această lumină este o energie care iradiază din esența divină, ca o revărsare a Duhului Sfînt, fiind enipostaziată și necreată, și neavînd ipostas propriu. Harul este o «țîșnire» a lui Dumnezeu din Sine, strălucirea în afară a chipului Său nevăzut, personal.

b) Împotriva lui Varlaam, care reducea îndumnezeirea la o simplă imitare a lui Dumnezeu, *Palama* consideră îndumnezeirea ca fiind o participare reală, o comunicare personală cu Dumnezeu, fără confuzie de natură. Harul îndumnezeitor este un transfer din umanitatea îndumnezeită a lui Hristos, în viața noastră; de aceea mîntuirea este o preschimbare tainică a omului în dumnezeu.

c) Cu toată prezența lui Dumnezeu în energiile Sale necreate, misterul esenței Sale rămîne necunoscut. Cunoașterea înseamnă unirea nemijlocită cu Dumnezeu, pătrunderea în lăuntrul lui Dumnezeu, pe cît este îngăduit omului, fără ca el să epuizeze ființa divină.

Teoria lui *Palama* nu implică o separare în dumnezeire între esență și energii, și nici o absorbție a omului în ființa lui Dumnezeu, așa cum insinuează o oarecare interpretare catolică a *palamismului*, care ezită să facă o legătură directă între doctrina despre har și cea despre îndumnezeire (v. ÎNDUMNEZEIRE).

«Noi mărturisim că această energie este o mișcare substanțială și ființială a lui Dumnezeu și afirmăm că ea purcede și țîșnește din esența divină ca dintr-o sursă pururea izvorîtoare. Această energie nu este contemplată niciodată fără această esență, ci totdeauna rămîne neseparată de ea. Din veșnicie energia există împreună și unită în mod inseparabil cu esența dumnezeiască, cu neputință de a fi disociată de aceasta, de către eternitate sau prin distanța timpului sau a spațiului» («Mărturisirea» sinodului din Constantinopol — 1351 —, în P.G. 151, 736).

B i b l i o g r a f i e: D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, Sibiu, 1938; G. Florovsky, *Grégoire Palamas et la patristique*, în «Istina», 8 (1961), p. 115—125; John Romanides, *Notes on the Palamite Controversy and Related Topics*, în «Greek Orthodox Theological Re-

view», 6 (1960—1961), p. 186—205 şi 9 (1963—1964), p. 225—270; Leonidas Contos, *The Concept of Theosis in Saint Gregory Palamas. With Critical Text of the «Contra Akyndynum»*, 2 vol., Los Angeles, 1963; John Meyendorff, *Trinitarian Theology East and West. Saint Thomas Aquinos — Saint Gregory Palamas*, Holy Cross Press, Brookline, Mass., 1977; Idem, *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1974; Konstantin Bonis, *Gregorios Palamas, ultimul din marii teologi bizantini* (1296—1359), în «Theologia», 50 (1979), nr. 1, p. 7—21; *Défense des saints hésychastes*, text editat şi tradus de J. Meyendorff, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain, 1959; Sf. Grigorie Palama, *Despre rugăciune. Despre Sfînta Lumină. Tomul aghioritic*, în Filoc. rom., vol. VII; C. Bărbulescu, *Despre lumina taborică*, în «Glasul Bisericii», XVI (1957), nr. 8—9, p. 526—533.

PAŞTE (gr. pascha = trecere): Sărbătoare religioasă la iudei în care se aminteşte de eliberarea şi ieşirea poporului evreu din Egipt (*Exod* sau *Ieşire* este cartea din Vechiul Testament care descrie ieşirea iudeilor din Egipt). Parte din sărbătoare este ritualul pascal, adică imolarea mielului în seara de 14 spre 15 a lunii Nisan, în perioada de lună plină a primăverii. Adesea, Paştele este asociat şi chiar identificat cu o altă sărbătoare, aceea a *Azimilor* care se ţinea începînd cu 15 Nisan, în care se consuma pîine fără aluat. Sărbătoarea Paştelui a trecut şi în calendarul creştin, dar cu sensul de Ziua Învierii, sau Ziua Luminată, a trecerii de la moarte la viaţă prin jertfa lui Iisus Hristos, Mielul care ridică păcatul lumii, devenit astfel «Paştele nostru Hristos, Care S-a jertfit pentru noi» (I Cor. 5, 7). În calendarul creştin Duminica este consacrată învierii. Ce se întîmplă cu celebrarea Paştelui creştin dacă 14 Nisan cade într-o zi din săptămînă sau duminica?

Data Paştelui anual se fixează după o regulă stabilită de Sinodul ecumenic de la Niceea (325), adică: duminica după prima lună plină ce urmează echinocţiului de primăvară (fixat de sinod la 21 martie). Acest calcul se făcea ţinînd seama de calendarul iulian introdus de Iulius Caesar în anul 46 înainte de Hristos. Calendarul roman a fost schimbat cu cel gregorian, propus de papa Grigorie al XIII-lea, în anul 1582, de unde rezultă o diferenţă de timp între ele (Calendarul iulian este în urmă cu 13 zile faţă de cel gregorian). Majoritatea Bisericilor Ortodoxe a acceptat calendarul gregorian pentru calculul sărbătorilor fixe, dar nu pentru calculul datei Paştilor, care se fixează în funcţie de echinox. Datorită multor iregularităţi în calculul calendarului şi al datei Paştelui, Bisericile discută acum posibilitatea celebrării Paştilor într-o duminică comună. În Biserica Apuseană, Paştele cade între 22 martie şi 25 aprilie, în cea Răsăriteană între 4 aprilie şi 8 mai (v. TRIOD). În caz de coincidenţă cu cel iudaic, Paştele creştin se amînă pe duminica viitoare.

PATRISTICĂ — PATROLOGIE: istoria şi conţinutul doctrinei *Părinţilor Bisericii*, doctrină închegată ca tradiţie, acceptată în comun de întreaga Biserică într-o perioadă a istoriei bisericeşti, în care s-a transmis şi asimilat învăţătura apostolică într-o formă autentică şi normativă. În mod convenţional, perioada clasică a *patristicii* răsăritene se termină cu Ioan Damaschin (753), dar aceasta nu înseamnă că spiritul *patristic* nu a continuat. Tot mai mulţi teologi vorbesc de *neo-patristică*, în

care includ mai ales teologii și scriitorii bizantini din secolele XIII—XV care au dezvoltat și sintetizat unele din doctrinele tradiționale. Tradiția *patristică* are caracterul unei sinteze dogmatice la care au contribuit: bărbații apostolici, apologeți, martiri, mărturisitori, scriitori bisericești, Părinți ai Bisericii. Vom aminti aici cîteva nume reprezentative din Biserica Răsăriteană:

Ignatie (98—117), episcop de Antiohia, Syria, condamnat la moarte sub împăratul Traian, trimis sub gardă la Roma, în drum oprindu-se la Smirna, de unde adresează scrisori comunităților din Efes, Magnesia, Tralles și Roma, apoi la Troa, de unde scrie Bisericilor din Filadelfia și Smirna și lui Policarp al Smirnei. El introduce în circulație noțiuni de bază ale vocabularului teologic: «Dumnezeu întrupat» *(Către Efeseni* 7, 2), «Dumnezeu-Hristos» *(Către Smirneni* 10, 1), «creștin», «creștinătate», «Biserica universală» («Unde este Hristos, acolo este Biserica sobornicească» — *Către Smirneni* 8, 2), «leacul nemuririi» (= Euharistia) *(Către Efeseni* 20, 2). Ignatie a făcut o descriere completă a structurii ierarhice a Bisericii: fără episcop — care reprezintă pe Tatăl, fără prezbiteri — care reprezintă grupul apostolilor, și fără diaconi — care sînt imaginea lui Hristos, nu poate exista Biserică *(Către Tralieni,* 3). «După cum Domnul Iisus Hristos n-a făcut nimic fără Tatăl, tot așa nu trebuie să facem nimic fără episcop și preoți» *(Către Magnezieni* 7, 1). Ignatie subliniază discontinuitatea dintre creștinism și iudaism *(Către Magnezieni* 8, 1), deși recunoaște că profeții au anticipat Evanghelia în predica lor *(Către Filadelfieni* 5, 2). Împotriva gnosticismului, el afirmă autenticitatea umanității lui Iisus *(Către Tralieni* 9—10) și a suferinței Sale *(Către Smirneni* 2—4). *Ignatie* este episcopul-martir, prin excelență. Creștinul este «purtător de Dumnezeu» («Teofor»), discipol gata să devină «frămîntătura lui Dumnezeu» *(Către Romani* 2, 2; 4, 1), prin suferința extremă.

Didahia, sau «Învățătura celor 12 Apostoli», scrisă probabil în Siria, către anul 100, un fel de rezumat al Tradiției apostolice, cuprinde doctrina celor «două căi», a vieții și a morții, reguli cu privire la cult și la falșii profeți.

Herma, sclav convertit, autorul scrierii «Păstorul», pe care Irineu (în *Contra ereziilor*) o consideră ca avînd autoritatea cărților biblice, cu toate că alții i-au negat această autoritate. Sfîntul Atanasie, în *Scrisoarea de Paști* (373), în care stabilește canonul Noului Testament, o enumeră printre cărțile acceptate de Biserică. În cele din urmă «Păstorul» lui *Herma* n-a fost acceptată în canon.

Iustin († cca 165), păgîn din Palestina, filozof convertit, a predat la Roma, unde a și fost executat în fața prefectului Rusticus. Autor al celor două «Apologii» și al «Dialogului cu iudeul Trypho» (scrise între 110—117), *Iustin* face cea dintîi prezentare personală a teologiei creștine, pe baza mesajului primit de la apostoli. Pentru a susține continuitatea dintre Vechiul și Noul Testament, el recurge la teologia Logosului: Hristos este Logosul divin veșnic, ale cărui «semințe» se găsesc în filozofiile precreștine, în profețiile și legea Vechiului Testament. Centralitatea Logosului în creație, în istorie, în religie și rațiunea umană este argumentul pentru a susține universali-

tatea creştinismului. Sfîntul *Iustin* oferă cele dintîi dovezi despre Tainele şi ritul creştin. Botezul se săvîrşeşte în numele Sfintei Treimi (I *Apologie*, cap. 61). Euharistia este «trupul şi sîngele lui Iisus întrupat (*Idem*, cap. 66), pîinea consacrată prin rugăciune (epicleză)». Instituţia bisericească, Euharistia şi elementele fizice formează o unitate indisolubilă, deoarece reprezintă relaţia dintre Întrupare şi trupul şi sîngele lui Iisus Hristos.

Clement al Alexandriei, de origine din Atena, este succesorul lui Pantem, după 180, la conducerea şcolii catehetice din Alexandria. Din nevoia de a introduce credinţa creştină în cercurile intelectuale ale vremii, el compune cele dintîi prezentări sistematice teologice, folosind termenii filozofiei păgîne: «Protrepticul», «Stromatele» (Miscellanies), «Pedagogul». În acest sistem, Sfînta Scriptură are un loc central. Teologia îşi trage toată seva, viaţa şi respiraţia ei din Scriptură (*Stromate* 7, 1, 1). Totuşi creştinismul trebuie înţeles ca adevărata «gnosis». Spre deosebire de Tertulian, care pune în antiteză Evanghelia cu filozofia, «maica tuturor ereziilor», *Clement* are o atitudine pozitivă faţă de speculaţia filozofică. Filozofia este o pregătire posibilă pentru Evanghelie.

Istoria literaturii creştine cunoaşte un alt *Clement*, episcop de Roma, cel care a scris cea mai veche scriere creştină după Noul Testament, «Epistola către Corinteni» (scrisă către 95). Către 170, Dionysius, episcop de Corint, face cunoscut episcopului de Roma, Soter, că scrisoarea lui *Clement* a sosit şi se citeşte public în biserici.

Eusebiu de Cezareea — Palestina (260/265—339/340), cel dintîi istoric creştin, erudit, apologet, filolog, a colecţionat toate documentele şi datele privind evenimentele şi instituţiile bisericeşti, autori, scriitori şi martiri ai Bisericii primare. În «Istoria bisericească» el a strîns nu numai cel mai important material istoric despre creştinismul primar, dar a transcris fragmente de texte, comentarii şi acte de mare valoare pentru reconstituirea tradiţiei postapostolice. În «Cronica» sau «Canoane cronologice» el prezintă un tablou sintetic cu date din istoria sacră şi cea profană. El a formulat propria lui concepţie despre istoria lumii şi a Bisericii, folosind ca argument «pedagogia» lui Dumnezeu în procesul istoriei, care susţine totdeauna «Biserica triumfătoare». În acest proces al Bisericii triumfătoare se înscrie şi victoria împăratului Constantin, căruia îi face biografia în «Viaţa lui Constantin». Persoana şi instituţia imperială nu sînt altceva decît reflexul terestru al suveranităţii divine. Colaborator al lui Pamfile, bibliotecarul din Cezareea, discipol al lui Origen, susţine la început pe Arie, dar după Niceea devine partizanul ortodocşilor. În «Pregătire pentru Evanghelie» el relevă patrimoniul religiilor necreştine.

Atanasie de Alexandria († 373), cel mai tenace apărător al hristologiei în controversa provocată de erezia ariană. În contextul celui dintîi sinod ecumenic, unde a jucat un mare rol, el subliniază deofiinţimea Fiului cu Tatăl şi susţine că Logosul constituie unitatea persoanei lui Iisus. Este cel dintîi teolog care subliniază semnificaţia soteriologică a Întrupării. În «Despre întruparea Cuvîntului» (scrisă c. 316—318), el afirmă nu numai că mîntuirea implică o Întrupare autentică, ci şi că Întruparea înseamnă

mintuire. Mintuirea este opera Cuvintului întrupat, Care S-a făcut om din «condescendenţă», adică pentru a arăta iubirea Sa (*Despre întrupare*, cap. 8). Desigur, Întruparea, Răstignirea şi Învierea formează un tot în procesul mintuirii, care este concepută ca un act de restaurare. În «Împotriva păginilor», sfintul *Atanasie* combate idololatria şi teoria demiurgică despre originea lucrurilor, ca fiind făcute dintr-o materie preexistentă. Dumnezeu a creat lumea din nimic, prin cuvint (Evrei 11, 3). În 367 stabileşte lista cărţilor Noului Testament (cea mai veche listă a cărţilor Noului Testament s-a păstrat într-un fragment dintr-un vechi manuscris — către 170 —, numit «Canonul Muratori», descoperit de învăţatul italian Ludovico Muratori, în 1740).

Chiril al Ierusalimului este nu numai conducător de Biserică, între 341 şi 387, ci şi autorul «Catehezelor», model unic în istoria teologiei şi a instruirii creştine, pe care le-a ţinut începînd cu anul 349. Se crede că Crezul Bisericii din Ierusalim, pe care îl explică în catehezele sale folosind un vast material biblic, stă la baza Simbolului de credinţă promulgat de către al doilea Sinod ecumenic (Constantinopol, 381). De altfel, sfintul *Chiril* subliniază în mod deosebit rolul Bisericii în cunoaşterea şi identificarea canonului Scripturilor, adică a cărţilor inspirate şi citite public în Biserică. Nu numai doctrinele de credinţă, ci şi Tainele Bisericii formează obiectul instrucţiei catehetice. Cele cinci «Cateheze mistagogice», în care explică simbolismul botezului, mirungerii şi Euharistiei, formează un compendiu de teologie sacramentală. El dă o mare importanţă Tainei mirungerii: «Cînd trupul tău e uns cu untedelemn văzut, sufletul tău e sfinţit de Duhul Sfînt» (*Cateh. mist.*, 3, 3).

Părinţii capadocieni — Vasile cel Mare, Grigorie Teologul şi Grigorie de Nyssa — au jucat un rol decisiv în perioada post-niceeană, mai ales în teologia trinitară. Ei clarifică noţiunea de «hypostasis» ca mod personal de existenţă a dumnezeirii comune, nu ca mod de relaţie.

Vasile de Cezareea († 379), teolog, ascet, predicator, episcop, autor al liturghiei, studiază la Cezareea Capadociei, Constantinopol şi Atena, unde cunoaşte pe Grigorie de Nazianz, asimilînd o vastă cultură istorică şi filozofică. Mare admirator al culturii clasice, el va scrie «Discurs către tineri, despre folosirea literaturii greceşti». Înclinat spre asceză, practică monahismul, pe care îl concepe ca o viaţă comunitară (cenobitică). Mai tîrziu, va scrie «Regulile monastice», iar împreună cu Grigorie de Nazianz va alcătui «Filocalia», colecţie de texte despre «frumuseţea divină», din scrierile lui Origen. Hirotonit preot în 364, el se consacră problemelor pastorale şi sociale. Creează la Cezareea, în favoarea săracilor, instituţii de binefacere şi de asistenţă socială: refugii, azile, spitale, cantine populare, cunoscute sub numele de Vasiliada. Tot acum scrie «Hexaimeron»-ul, nouă predici în care comentează, după metoda literală, referatul biblic despre creaţie. La moartea lui Eusebiu (370), sfîntul *Vasile* este ales episcop de Cezareea. În afara activităţii lui sociale, el va deveni apărătorul principal al ortodoxiei de la Niceea, preluînd astfel rolul sfîntului Atanasie. El se va opune nu numai celor care refuzau să accepte divinitatea Sfîntului Duh, pentru care scrie «Tratatul despre

Duhul Sfînt», dar și împăratului Valens. În toate disputele teologice, el face apel la Biblie și la Tradiția acceptată în comun, care s-a transmis atît sub forma dogmelor, cît și a propovăduirilor. Dar acolo unde Biblia tace, și teologia trebuie să tacă. Misterul Treimii este insondabil. Dumnezeu e necunoscut în esența Sa, din cauza transcendenței acestei esențe; de aceea El trebuie adorat. Acesta va fi obiectul celor «Trei cărți contra lui Eunomie», discipolul lui Arie, care afirma că omul cunoaște pe Dumnezeu așa cum el însuși se cunoaște. Pentru sfîntul *Vasile*, o definiție pozitivă, catafatică, a lui Dumnezeu, ar însemna o limitare a ființei Sale. El a lăsat o colecție de scrisori, în care tratează subiecte teologice, pastorale și sociale.

Grigorie de Nazianz sau Teologul († 390), mare orator și poet creștin, pasionat pentru cultură și poezie, studiază la Cezareea, Alexandria și Atena, unde se împrietenește cu sfîntul Vasile. Este botezat și hirotonit preot de către tatăl său, Grigorie, care moare în 374. Hirotonit episcop în 371 de sfîntul Vasile pentru eparhia Sasimei, nu se acomodează cu această slujire; de aceea rămîne la Nazianz, unde îl ajută pe tatăl său. Între timp, este chemat la Constantinopol de împăratul Teodosie, pentru a conduce «Haghia Sofia», care fusese luată în stăpînire de eretici. În aceste împrejurări, împăratul convoacă (mai-iunie 381) al doilea Sinod ecumenic, la care participă și el. Tot în această perioadă, sfîntul *Grigorie* scrie «Cele cinci discursuri teologice». După sinod trece prin Nazianz, apoi se retrage la Arianz, de unde scrie o serie de «Scrisori teologice» contra ereziei apolinariste (Cuvîntul, asumîndu-Și firea umană, ar juca rol de suflet în trup). A cultivat genul epistolar, iar în teologie — pe care o considera ca o meditație asupra misterului lui Dumnezeu, pornind de la experiența personală — a introdus un vocabular poetic.

Grigorie de Nyssa († 394), fratele sfîntului Vasile cel Mare, profesor de retorică, este hirotonit în 371 ca episcop de Nyssa, în Capadocia, Asia Mică. Ia parte la Sinodul ecumenic din 381, unde este unul din cei mai mari predicatori. În 383 scrie «Cuvîntul catehetic», o prezentare pedagogică a doctrinei ortodoxe acceptată de sinod, lucrare care a avut o mare influență asupra întregii literaturi catehetice ulterioare. Opera lui cuprinde lucrări polemice: Contra lui Eunomie și Contra lui Apolinarie *(Antirrheticos)*; biografice: Viața surorii sale, Macrina, consacrată monahismului; teologice, «Despre crearea omului» și «Viața lui Moise»; exegetice: despre Fericiri și Rugăciunea domnească. Contribuția lui teologică este importantă, mai ales în capitolele despre «îndumnezeire» (Theosis); despre «epectază», adică înaintarea în cunoașterea lui Dumnezeu; despre «Trupul euharistic», care se dă ca hrană, ca substanță nouă care creează omul nou.

Ioan Hrisostom († 407), cel mai eminent predicator din istoria Bisericii, mare ascet și reformator, este născut în Antiohia, unde își face studiile sale teologice în cadrul școlii de exegeză biblică, ce era condusă de Diodor de Tars. Tot la Antiohia este hirotonit diacon și preot (385). Ca diacon, scrie «Despre preoție», o lucrare neîntrecută pînă azi; ca preot, se consacră activității predicatoriale. Predică zilnic, asupra tuturor subiectelor, dar mai ales asu-

pra eticii personale și sociale, apărînd pe săraci și exploatați, condamnînd pe cei bogați și pe cei care dețin puterea. În «Omilii despre statui», susține pe cei care se revoltaseră împotriva familiei imperiale. Compune omilii exegetice asupra tuturor cărților Vechiului și Noului Testament. Îl atrag în special epistolele pauline. Datorită reputației sale de predicator, este ales în 397 episcop de Constantinopol, unde va intra curînd în conflict cu Eutropiu, ministru la curtea împăratului Arcadius, și cu împărăteasa Eudoxia, deoarece el propunea o reformă totală a modului de viață, atît în Biserică, cît și la curtea imperială. Cu complicitatea patriarhului Teofil al Alexandriei, sfîntul Ioan este depus de un sinod local, în 402. Revine din primul exil, dar în cele din urmă Eudoxia îl exilează la Cucuz, unde moare în 407. De aici scrie cea mai mare parte a scrisorilor, în special cele 17 «Scrisori către Olympiada».

Ioan Hrisostom a avut un mare respect față de Sfînta Scriptură și de Sfînta Liturghie. Duhul Sfînt a inspirat Scriptura și Duhul o interpretează prin iluminare personală, de aceea citirea Bibliei este un mijloc de a primi harul. Întreaga sa teologie este dominată de ideea de sinergie : citirea Bibliei și iluminarea Duhului, ritualul Tainelor și lucrarea Duhului, credința ca dar și faptele ca răspuns al omului. Credința nu este suficientă pentru mîntuire, deoarece Dumnezeu nu silește, ci atrage pe cei ce voiesc să fie atrași. De asemenea, în săvîrșirea Tainelor, ritualul sau materia nu sînt suficiente, ci este necesară invocarea Duhului Sfînt. În etica sa socială, el a subliniat că iubirea aproapelui, a celui sărac, este o adevărată taină.

Chiril al Alexandriei († 444), nepotul și succesorul patriarhului Teofil al Alexandriei (412) care l-a depus pe Ioan Hrisostom și i-a eliminat numele din dipticele liturgice. Exeget și teolog profund, *Chiril* preferă stilul polemic, demascînd erorile adversarilor săi cu tenacitate și intransigență. A participat la respingerea ereziei lui Nestorie, condamnat la sinodul de la Efes, deoarece a refuzat să atribuie Fecioarei Maria titlul de Născătoare de Dumnezeu (Theotokos). În 430, în numele sinodului Bisericii din Egipt, împotriva lui Nestorie, face un rezumat al doctrinei ortodoxe, la care adaugă «Anatematismele», adică douăsprezece opinii teologice nestoriene pe care le condamnă. În a treia scrisoare dogmatică scrisă lui Nestorie, el susține că în Hristos, Cuvîntul și trupul nu sînt asociate sau conjugate, ci unite într-un ipostas. Unirea ipostatică este o unire autentică și adevărată. El vede unitatea nu numai dintre jertfa de pe cruce și Euharistie, prin care devenim părtași ai Trupului și Sîngelui lui Hristos, ci și dintre hristologie și soteriologie, deoarece moartea pe cruce are sens mîntuitor numai dacă este a Fiului lui Dumnezeu-însuși în trup. Formula sa hristologică : «O unică natură a Cuvîntului întrupat», prin care vrea să explice unitatea persoanei lui Hristos, a fost reținută de monofiziți, dar n-a fost acceptată de Sinodul de la Calcedon (451) ca deplin ortodoxă. Aceasta nu înseamnă că hristologia lui *Chiril* deviază de la tradiția ortodoxă în general, pentru că în concepția lui *Chiril*, noțiunea de «fire» (physis) corespundea total cu aceea de persoană, care și-a găsit locul mai tîrziu în hristologie. Deci, formula lui **Chiril** nu implică monofizismul lui **Eutihie**, iar Sinodul din

553 condamnă scrierile lui Teodoret de Cir, în care atacă «Anatematismele» lui *Chiril*. De asemenea, împăratul Zeno, în «Henoticon» (482), proclamă «Anatematismele» ca normă a doctrinei ortodoxe.

Corpus areopagiticum sau Scrierile areopagitice sînt patru tratate de teologie mistică scrise de un autor numit Dionisie a cărui identitate este necunoscută ; au apărut în Siria, în secolele V—VI sub titlul : «Numele divine», «Teologia mistică», «Ierarhia cerească» și «Ierarhia bisericească». *Scrierile* au avut o influență mare asupra spiritualității și simbolismului Tainelor, nu numai în Răsărit, ci și în Apus, unde au fost traduse de John Scot Erigen. În «Numele divine», autorul dezvoltă teologia apofatică, folosind limbajul filozofic neoplatonic. Dumnezeu este «supra-esență», treime și monadă, dincolo de orice cunoaștere, transcendentă. El este însăși transcendența absolută, dar în același timp, cauza, realitatea omniprezentă și omnilucrătoare. *Dionisie* vorbește de două distincții, sau manifestări în Dumnezeu : o mișcare descendentă, adică «ieșirile» în afară din esența Sa, procesiunile «ad extra» sau puterile (sau «numele») prin care Se lasă împărtășibil ; o mișcare ascedentă, prin «ec-staz», adică intîlnirea personală cu Dumnezeu, pentru a atinge analogia (sau starea de imitare). În «Teologia mistică», el va arăta cum cunoașterea lui Dumnezeu nu e un proces natural, ci un proces ce implică inițiere prin simboluri. Tainele însești sînt simboluri și rituri de inițiere.

Dionisie a lăsat descrierea ierarhiei cerești, sub forma a nouă cete îngerești în trei triade ; iar a celei bisericești, în două triade (ierarhi, preoți și diaconi (slujitori), călugări, poporul și catehumenii).

Leonțiu de Bizanț († 542), autorul «Tratatului» (în trei cărți) împotriva nestorienilor și eutihienilor, în care dezvoltă noțiunea de enipostaziere («enhypostasis»), potrivit căreia firea omenească a lui Hristos nu are propriul ei subiect autonom, ci este en-ipostaziată, adică centrată în persoana Cuvîntului ; unirea ipostatică nu înseamnă fuziunea firilor (disimetrie) și nici o relație de voință. Ipostasul preexistent al Cuvîntului posedă de la Întrupare ambele firi, care co-există *în ipostas* păstrîndu-și fiecare proprietățile ei.

Maxim Mărturisitorul (581—662), călugăr și martir, autorul unui sistem teologic de mare amploare care a sintetizat tot ce a produs teologia de la Origen la Scrierile aeropagitice. El a scris «Centurii despre dragoste», «Ambigua» — comentarii asupra textelor dificile biblice și patristice (Grigorie de Nyssa și Dionisie), «Mistagogia» (628—630), «Răspunsuri către Talasie», «Dialog cu Pyrrhus». El a dominat controversa hristologică provocată de monotelism (susținut și de împăratul Heraclius) și monoenergism, doctrine eretice care susțineau că, deoarece voința («thelima») și puterea («energeia») depind de ipostas, în Hristos există numai o singură voință și o singură energie. *Maxim* combate această erezie, învățînd că deși ipostasul este unic, cele două firi își păstrează energiile și voințele lor, deci Hristos are două voințe și energii. El clarifică vocabularul trinitar : esență, putere, energie, spunînd că energia este manifestarea esențială, concretă a esenței. În unirea ipostatică, fiecare fire își păstrează caracteristicile («idiomata») ei. Tot el face deose-

birea între voința naturală («thelima») și voința sau alegerea deliberativă («gnomi»), aceasta din urmă apărînd ca o consecință a păcatului. Iisus a avut voința naturală a firii umane, dar a fost liber de momentul deliberării. Întrucît păcatul se ivește la nivelul voinței gnomice, Iisus nu are păcat. Cu toate că chipul lui Dumnezeu în om este libertatea, omul este confruntat cu această dualitate a alegerii și deliberării. Mîntuirea este o acțiune personală, adică depinde de voința proprie fiecăruia.

Maxim Mărturisitorul a respins origenismul, care susține imobilitatea veșnică a lui Dumnezeu, făcînd deosebire între transcendența absolută a esenței divine și realitatea creației în timp, între geneză și mișcare. Logosul creator conține în El diversitatea creației, o multitudine de «logoi». El joacă rolul de principiu, centru și țintă (telos), de aceea creația nu este autonomă, ci are o mișcare naturală determinată de logoi care vin din Logosul creator. În acest proces, omul — microcosmos — are un rol cosmic, făcînd legătura între elementele creației — înclinate spre dezintegrare și corupție prin păcat — pentru a le reuni prin voința sa, cu principiul și sfîrșitul sau scopul lor (telos), Dumnezeu.

Ioan Damaschin (650—753), ultimul «părinte» al Bisericii din această perioadă a patristicii răsăritene, cel dintîi care a încercat o sinteză de amploare a doctrinei ortodoxe tradiționale: «Expunerea credinței ortodoxe», a treia parte din suma sa teologică, «Izvorul cunoașterii». Este cunoscut pentru lupta de apărare a cultului icoanelor, în timpul persecuți i iconoclaste, din pricina căreia suferă. A scris opere teologice, cuvîntări, ode și imne mariologice: «Cuvîntări despre icoane», «Paralele sacre» (citate biblice și patristice). Pentru poezia sa liturgică, a fost numit «David al Noului Testament». În ce privește hristologia, *Ioan Damaschin* reia doctrina hristologică de la Calcedon, inclusiv formula lui Chiril de Alexandria, asimilînd clarificările de mai tîrziu, datorate lui Leonțiu de Bizanț și lui Maxim Mărturisitorul. Ipostasul lui Hristos nu este rezultatul unirii a două firi, ci este ipostasul Cuvîntului preexistent Întrupării. Cuvîntul devine ipostasul trupului, de aceea Fecioara a născut pe Fiul lui Dumnezeu arătat în două firi. Firea umană este realitate care apare în ipostas («enhypostaton»). Cu toate că nu are ipostas uman, firea umană păstrează proprietățile sau caracteristicile («idiomata») ei, pasiunile ei naturale și nestricăcioase. *Damaschin* subliniază reciprocitatea dintre firi («communicatio idiomatum»), o consecință a unirii ipostatice, în ambele sensuri, deși în mod asimetric: pe de o parte, Hristos Și-a asumat trupul pasibil, care suferă; pe de altă parte, trupul primește starea de îndumnezeire, fiind fără de păcat.

*

Lista aceasta nu este exhaustivă. Alte nume pot fi incluse, ca de pildă: *Policarp de Smirna* († 155); *Teofil de Antiohia* (sec. II), care scrie «Trei cărți către Autolycus»; *Atenagoras* (sec. II), filozof creștin din Atena, care a scris «Apologie pentru creștini» și «Despre învierea morților»; *Meliton de Sardes* († 190) — «Omilie pascală»; *Tatian Asirianul* (†180) — «Discurs către greci», «Diatessaron»; *Didim cel Orb* (310—398) — «Tratatul despre Trinitate»; *Evagrie de Pont* (346—399), discipolul lui Macarie cel

Mare († 390), autorul unei culegeri de texte monastice și ascetice; *Epifanie de Salamina* (315—403) — «Ancoratus» și «Panahion»; *Efrem Sirul* (306—373); *Teodoret de Cyr* (393—458) — «Despre providență», «Istoria bisericească», «Istoria ereziilor», «Istoria călugărilor sirieni»; *Roman Melodul* (491—560); *Teodor de Mopsuestia* (350—428); *Isidor de Pelusium* (370—470); *Sava al Ierusalimului* († cca. 540); *Ioan Climacos* (= Scărarul, sec. VI) — «Scara desăvîrșirii», în care dezvoltă doctrina isihasmului.

După perioada clasică, se pot aminti lucrările și autorii următori: *«Triumful Ortodoxiei»* din 843, adică restabilirea cultului icoanelor (iconodulia); aceasta este opera unor mari personalități bisericești și teologi: *Ioan Damaschin*, patriarhul *Gherman* († 733), *Teodor Studitul* († 826), patriarhul *Nichifor* (758—843). La începutul secolului al VIII-lea, împărații bizantini Leon III Isaurul (717—741) și Constantin V Copronimul (741—775), sub influența islamului, condamnă venerarea icoanelor sub pretextul că este idololatrie, folosind o scrisoare a lui Eusebiu către Constanța, sora împăratului Constantin. Însuși împăratul Constantin V Copronimul formulează argumentele iconaclasmului, spunînd că Vechiul Testament este contra idololatriei și că umanitatea lui Hristos nu poate fi reprezentată deoarece este umanitatea Logosului nedespărțită de dumnezeirea Sa. Unde este trupul lui Hristos este și firea Sa dumnezeiască, de aceea ele nu se pot despărți pentru a fi reprezentate separat. Un sinod ținut în 754 respinge cultul icoanelor, împotriva hotărîrii sinodului Quinisext din 692 (can. 82).

Pentru cei care au luat apărarea cultului icoanelor, iconoclasmul înseamnă nu numai negarea realității istorice a întrupării Cuvîntului, ci și respingerea întregii hristologii calcedoniene și neocalcedoniene. Iconoclaștii nu fac o distincție reală între natură și ipostas și nici nu cunosc consecințele unirii ipostatice, adică păstrarea umanității și a caracterelor umane, și, în același timp, îndumnezeirea trupului lui Hristos. Icoana este reprezentarea lui Hristos în formă umană; ea nu e o imagine a lui Dumnezeu cel invizibil, ceea ce ar însemna idolatrie, ci a lui Dumnezeu înomenit, în trupul nostru. Iconoclașii continuă să susțină că imaginea lui Dumnezeu este un idol, deoarece imaginea este identică cu prototipul, modelul. Partea ortodoxă răspunde că numai Fiul este imaginea — chipul consubstanțial cu Tatăl. Icoana nu este consubstanțială cu modelul.

Teodor Studitul, autorul scrierii «Antirrheticos», face o distincție clară între «model» și «chip», și deci și între «latreia», adorarea lui Dumnezeu, și «prokynesis», venerarea icoanelor. «Iconodulia» dă o valoare proprie trupului. Prin «communicatio idomatum» natura umană este îndumnezeită, trupul lui Hristos devine izvorul îndumnezeirii. Sinodul ortodox de la Niceea (787) respinge sinodul iconoclast din 754. Patiarhul Nichifor, depus în 815 de Leon al V-lea Armeanul, continuă să respingă scrierile lui Constantin și să ia apărarea venerării icoanelor. Iisus Hristos poartă firea umană a tuturor, dar El este contemplat în mod individual. El are un nume, care Îl face distinct în relațiile cu alții. Inscripția de pe icoana lui Hristos «cel ce este» arată că icoana este o reprezentare a

ipostasului, nu a esenţei Sale transcendente. Icoana, ca şi iconostasul, nu este altceva decît manifestarea vizibilă, către exterior, a misterului transcendent al vieţii divine.

Simeon Noul Teolog (942—1022) a lăsat o colecţie de «Imne ale iubirii» şi o serie de tratate teologice şi etice în care dezvoltă tema experienţei conştiente a comuniunii cu Dumnezeu. Împotriva celor care spuneau că este imposibilă comuniunea reală cu Dumnezeu, negînd astfel însăşi venirea Duhului Sfînt şi viaţa creştină ca atare, *Simeon Noul Teolog* învaţă că îndumnezeirea este o experienţă reală, conştientă, adică experienţa unei realităţi obiective, participarea la harul în care creştinul este îmbrăcat la botez. Comuniunea cu Dumnezeu ca şi cunoaşterea sau contemplaţia au un caracter de participare, de unde conştiinţa personală a prezenţei harului.

Nicolae de Metona a luat parte la sinoadele din 1156 şi 1157 din Constantinopol, ţinute sub Manuel Comnenul, care s-au pronunţat în controversa despre jertfa euharistică. Diaconul Sotericos Panteugenos, din Antiohia, susţinea că jertfa este adusă numai Tatălui, deoarece Fiul este cel ce oferă şi Se oferă, iar Tatăl, cel ce primeşte. *Nicolae de Metona* arată că realitatea jertfei, aducerea şi primirea ei trebuie să fie interpretate în contextul iconomiei mîntuirii, care are un caracter trinitar. Iconomia mîntuirii este o acţiune comună la care participă toate persoanele Treimii, deşi fiecare persoană participă în mod distinct. Fiul întrupat, Cuvîntul, Care este preot, jertfă, şi cel care aduce, nu a părăsit pe Tatăl. Jertfa euharistică nu este o repetare a jertfei de pe cruce, deoarece El Se oferă, este oferit şi tot El primeşte. De altfel, Hristos ne-a mîntuit prin întregul mister al iconomiei, jertfa fiind punctul central al acestei iconomii. Jertfa nu are un caracter juridic sau de schimb şi în acest sens ea nu este numai o condiţie a mîntuirii, ci mai ales este un act de reconciliere şi de iertare, în care Dumnezeu reface comuniunea cu omul.

Grigorie Palama (1296—1359), călugăr de la Atos, introduce o nouă perioadă în teologie prin dezvoltarea şi precizarea doctrinei despre energiile divine necreate. În polemica sa cu Varlaam, grec din Calabria (Italia de Sud), care preda la Constantinopol din 1330, *Palama* ia apărarea isihasmului, introdus la Atos de Ioan Climacos şi Nichifor Isihastul, afirmînd că cunoaşterea sau «vederea» lui Dumnezeu este un act de participare, de experiere. El este de acord cu Dionisie Areopagitul, în ceea ce priveşte transcendenţa, ca fiind proprie fiinţei lui Dumnezeu ; dar pentru el «ierarhiile» sau fiinţele intermediare nu au sens decît în Vechiul Testament, deoarece în Noul Testament Dumnezeu S-a întrupat în persoana Fiului. *Grigorie Palama* deosebeşte în vocabularul teologic termenii : esenţă s u substanţă, ipostas («hypostasis»), energie («energeia»), cărora le corespunde un mod de unire, unirea după esenţă, care aparţine persoanelor Treimii şi care nu poate fi realizată de om ; unirea după ipostas, sau unirea ipostatică, proprie lui Iisus Hristos ; unirea după energii sau har, accesibilă omului. Unirea după har este unirea cu Dumnezeu, deoarece energiile divine participabile sînt necreate. Pentru *Grigorie Palama*, lumina Taborului este motivarea acestei afirmaţii ; pentru adversari, lumina taborică

este creată. *Grigorie Palama* își dă seama că, spunînd că lumina taborică este iradierea dumnezeirii, adică existența vieții divine «ad extra», salvează posibilitatea îndumnezeirii opunîndu-se încă o dată tendințelor origeniste și metafizice, care se limitau la imutabilitatea și neparticipabilitatea esenței divine. Sinoadele din Constantinopol, din 1347 și 1351 — prezidate de împăratul Ioan VI Cantacuzenul — confirmă doctrina *palamită*. Cu toate acestea, un alt teolog grec, Grigorie Akindynos, se opune condamnării lui Varlaam de Calabria și scrie împotriva lui *Grigorie Palama*, pe care îl acuză de confuzie a naturilor. Akindynos nu admite distincția între esență și energie, care ar însemna același lucru, și neagă posibilitatea participării sau îndumnezeirii, deoarece harul este creat.

Nicolae Cabasila — Chamaetos (n. 1322/1323), prieten și însărcinat cu misiuni al împăratului bizantin Ioan VI Cantacuzenul (devenit monah după abdicare, în 1354), nepotul lui Nil Cabasila († 1363), care urmase în scaunul de Tesalonic pe Grigorie Palama (1350—1359). După abdicarea împăratului, *Cabasila* se dedică scrisului teologic, fiind influențat de spiritualitatea isihastă și de polemica cu teologii latini sau latinofili (printre care Dimitrios Kydones). Cele mai importante lucrări sînt : «Comentariu asupra Liturghiei» și «Viața în Hristos», adică despre experiență în viața sacramentală, mijlocită prin cele trei Taine : botez, mirungere și Euharistie. De asemenea, scrie o carte contra lui Nichiforos Gregoras, adversarul lui Palama, și publică «Purcederea Sfîntului Duh», a lui Nil Cabasila. *Cabasila* are meritul de a readuce în prim plan, în contextul doctrinei palamite, caracterul hristocentric al Tainelor, izvorul sacramental al spiritualității, importanța centrală a liturghiei în viața bisericească. El este pentru o teologie sacramentală hristocentrică, deoarece trupul îndumnezeit al lui Hristos, care se dă la Împărtășanie, rămîne izvorul harului. Dacă iconomia mîntuirii obiective are un caracter trinitar, cea a mîntuirii subiective are un caracter sinergetic. Nici pelagianismul, nici augustinismul, nici teologia meritului, ci sinergia între prezența lui Hristos în Taine și libertatea personală a credinciosului.

În înnoirea teologică și reforma vieții spirituale și bisericești din secolele următoare, un rol central a jucat monahismul de la Atos, stabilit în 963 de către Athanasios de Trebizonda, sub Nichifor II Focas. Spre ilustrare, pot fi menționate cîteva nume : Sergiu de Radonej (1314—1392) ; Simeon al Tesalonicului († 1429) ; Mitropolitul Marcu de Efes (1392—1444), care refuză să semneze unirea cu Roma în 1439, la Florența ; Nil de Sorsky (1433—1508), care scrie «Viețile Sfinților».

*

Tot aici trebuie să fie menționate *Mărturisirile de credință* din secolul al XVII-lea. Deși unii teologi ortodocși ruși (N. N. Glubokovsky și G. Florovsky) pun la îndoială autoritatea lor, deoarece ar conține devieri și infiltrații apusene, catolice sau protestante, totuși ele au fost acceptate de întreaga Ortodoxie, propunînd un răspuns și un mod de a dialoga la acea vreme cu confesiunile neortodoxe. Acestea sînt : *Mărturisirea de credință a lui Ghenadie*, patriarhul Constantinopolului, alcătuită în 1495 ; *Mărturisirea de credință a lui Mitrofan*, patriarhul Alexandriei, compusă în 1625 ; *Mărturisirea de credință a lui Petru Mo-*

vilă, mitropolitul Kievului, formulată în 1640; *Mărturisirea de credință a lui Dositei*, patriarhul Ierusalimului, alcătuită în 1672.

Este rîndul Bisericilor Ortodoxe locale să producă adevărați reformatori ai vieții duhovnicești și bisericești: Paisie Velicicovski (1722—1794) în Biserica Moldovei; Nicodim Aghioritul (1749—1809) în Biserica Greacă; Tihon de Zadonsk (1724—1783) în cea Rusă. Nicodim Aghioritul, care reia învățătura sfinților Simeon Noul Teolog și Grigorie Palama, compune și scrie: *Filocalia*, împreună cu Macarie de Corint, publicată la Veneția în 1782; *Pidalionul* (colecție de canoane), *Viețile Sfinților, Viața lui Grigorie Palama*.

•

În ce privește valoarea dogmatică a concluziilor și textelor *patristice*, pot fi reținute cîteva criterii pe care Biserica le-a avut în vedere:

a) Tradiția *patristică* este criteriul unității dogmatice a Bisericii, în perioada ei de consolidare ecumenică, deoarece ea se află în continuitate neîntreruptă cu învățătura apostolilor, așa cum se exprimă sfîntul Atanasie: «Există o tradiție, învățătură și credință primară a Bisericii universale, pe care Domnul Iisus a dat-o, apostolii au predicat-o, părinții au păstrat-o» (*Epistola către Serapion* 28; P.G. 26, 593).

b) Cu toate că *patristica* se află în continuitate directă cu didascalia apostolică, ea constituie o dezvoltare teologică a acesteia, nu numai o simplă transmitere sau interpretare. În procesul acestei dezvoltări, din necesități de ordin pastoral, catehetic și cultural, se păstrează acrivia dogmatică internă, adică consensul explicit cu Sfînta Scriptură și cu Tradiția apostolică.

c) Nu toate textele, datele sau opiniile teologice, luate în mod izolat, reprezintă tradiția *patristică*, ci mai degrabă spiritul părinților și scriitorilor bisericești, adică mesajul, principiile și concluziile lor luate ca un întreg. Iustin Filozoful și Irineu de Lyon sînt adepții milenarismului, iar Clement al Alexandriei susține că materia este veșnică etc.; cu toate acestea ei rămîn, pentru contribuțiile lor ortodoxe, în consensul *patristic*.

d) Tradiția părinților Bisericii este un patrimoniu comun al Bisericii universale, mai ales că în primele secole părinții au circulat în toate sensurile: Iustin este din Orient, dar a învățat la Roma; Atanasie este exilat la Roma, iar Ilarie de Poitiers în Răsărit. Vasile de Cezareea, Ioan Hrisostom și Grigorie Teologul sînt numiți «didascali ecumenici» — dascăli ai lumii. Tradiția *patristică* rămîne baza ecumenică pe care se pot întîlni și înțelege Bisericile răsăritene și apusene.

Bibliografie: Pr. prof. I. Coman, *Patrologie*, Editura Institutului Biblic, București, 1956; Teodor Bodogae, *Cultura teologică în Răsărit*, în *Istoria bisericească universală*, vol. I, ed. a II-a, Editura Institutului Biblic, București, 1975, p. 376—389; B. Altaner, *Précis de Patrologie*, Ed. Salvator, Mulhouse, 1961; J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, Le Cerf, Paris, 3 vol. 1957—1962; A. Hamman, *Dictionnaire des Pères de l'Eglise*, Desclée de Brouwer, 1977; A. M. Malingrey, *La littérature grecque chrétienne* (coll. Que sais-je?), Paris, 1968; H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959; J. Pelikan, *The Christian Tradition. I The Emergence of the Catholic Tradition* (100—600), Chicago, 1971; I. Coman, *Momente și aspecte ale hristologiei precal-*

cedoniene și calcedoniene, «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 1, p. 44—82; D. Stăniloae, *Hristologie și iconologie în disputa din sec. VIII—IX*, în «Ortodoxia», XXXI (1979), nr. 1—4, p. 15—53; Justo L. Gonzalez, *op. cit.*, vol. I, p. 253—267, vol. II, p. 74—104; 193—217; 201—302; Ene Braniște, *Contribuții la istoria literaturii teologice bizantine*, în «Studii Teologice», XIV (1962), nr. 1—2, p. 13—25; P. A. Ceremuhin, *Caracteristicile teologiei bizantine* (trad. Paraschiv V. Ion), în «Mitropolia Banatului», XVI (1966), nr. 4—6, p. 398—409.

PAVEL (SAUL): născut în Tars din familie de evrei, părinții fiind cetățeni romani. Educat la școala fariseilor, este trimis la studii religioase la Ierusalim cu scribul Gamaliel. A asistat la lapidarea diaconului Ștefan și la agitația din Biserica din Ierusalim (Fapte 8, 1—3). Este apoi trimis de arhiereu să aresteze pe creștinii din Damasc, în partea de est a Mării Mediterane, cucerită de Alexandru cel Mare (335—323 î.Hr.). În Damasc din cauza unei viziuni a lui Hristos înviat se convertește. Orbit, este vindecat de Anania. După aceea începe să predice la Damasc (Fapte 9, 1—27).

După o perioadă în Arabia, Saul se întoarce la Ierusalim unde cunoaște pe Barnaba și pe Petru. Urmărit de evrei se întoarce la Tars, de unde este chemat mai tîrziu de Barnaba, trimisul comunității creștine din Ierusalim, ca să organizeze misiunea printre neamuri în Antiohia. Într-adevăr, *Pavel* vizitează Ierusalimul cu ajutoare, discută cu Petru despre misiunea creștină în afară de Ierusalim.

Acum începe seria de călătorii misionare (între 47/48—57), cea mai importantă acțiune a creștinismului după înălțarea lui Iisus Hristos. Cu Barnaba și Ioan Marcu călătorește în Cipru și în Asia Mică unde întemeiază Biserici. La întoarcere are o dispută cu Petru despre obligația neamurilor de a accepta Legea iudaică înainte de a se converti la creștinism (Fapte, cap. 15). Pleacă apoi cu Silas în Asia Mică, Macedonia, Corint, Efes. După o vizită la Ierusalim, pleacă din nou în misiunea cu Timotei.

La întoarcere la Ierusalim este pe cale să fie linșat. Este dus la Cezareea unde stă doi ani în închisoare, sub guvernatorul Felix. Succesorul acestuia Festus propune să fie judecat la Ierusalim, dar Pavel, ca cetățean roman, face apel la împăratul roman. Este transferat la Roma prin Malta. După doi ani în Roma, Pavel a fost probabil liberat și și-a continuat misiunea. La a doua venire în Roma este martirizat în timpul persecuției lui Nero (c. 64—67).

Pavel a scris mai multe scrisori care au fost respectate de la început (cf. Clement, *Epistola a I-a*, cap. 47, 1, scrisă către anul 95). În timpul lui Marcion (către anul 140), scrisorile lui *Pavel* se prezentau în forma actuală. Marcion s-a folosit de ele pentru respingerea Vechiului Testament și a tot ce i se părea iudaic în Noul Testament. Augustin a redescoperit teologia lui *Pavel*, în capitolele cele mai importante despre har, păcat și lege. *Pavel* «s-a făcut tuturor toate» ca să reușească misiunea la neamuri (Romani 1—12), concentrată în marile cetăți ale societății greco-romane. În centrul acestei misiuni stă Ierusalimul, simbolul unității creștine.

PĂCAT: Cea mai curentă interpretare a *păcatului*, în ascetica ortodoxă, este aceea care îl compară cu «boala care atrage moartea» sufletului. De aceea și mîntuirea e înțeleasă ca *tămăduire-vindecare* a persoanei în totalitatea ei. De altfel, una din activitățile lui Iisus Hristos a fost aceea de tămăduitor, activitate inseparabilă de iertarea păcatelor. Căci «nu au trebuință de doctori cei sănătoși, ci cei bolnavi» (Matei 9, 12). *Păcatul* este, apoi, înțeles ca «robie» a libertății: «Adevărat, adevărat vă spun, oricine săvîrșește *păcat* este rob» (Ioan 8, 34). *Păcatul* este perceput și ca rușine față de persoana proprie, ca degradare a demnității umane: «Noi toți am păcătuit și sîntem lipsiți de slava lui Dumnezeu» (Rom. 3, 23). Prin *păcat*, omul își creează un *mediu* de care nu se mai poate debarasa: «*Păcatele* unor oameni sînt vădite, mergînd înaintea lor la judecată, ale altora vin însă în urma lor» (I Tim. 5, 24).

Păcatele pot fi: *spre moarte* sau *grele*, adică înfăptuite și actualizate cu atîta gravitate, încît pocăința și îndreptarea e cu neputință; pentru aceste *păcate*, chiar rugăciunea unui sfînt nu va fi auzită; și *ușoare*, care nu duc la moarte (I Ioan 5, 16—17), care comportă consimțămîntul la răutate, dar nu actualizarea ei. *Păcatele* împotriva Duhului Sfînt sînt acelea care se ridică explicit împotriva adevărului și sfințeniei lui Dumnezeu, punînd răul în locul binelui, moartea în locul vieții (Matei 12, 32). *Păcatele* strigătoare la cer sînt acelea împotriva vieții și familiei în comunități umane, prin suprimarea fizică și morală a semenului, prin oprimare economică și politică și nedreptatea socială, prin exploatarea celor care muncesc și nedreptățirea lor. Acestea sînt: omuciderea, pervertirea firii sau sodomia, incestul (*păcatul* care nu merită să fie numit — I Cor. 5, 1), asuprirea văduvelor, orfanilor și săracilor, oprirea plății muncitorilor, necinstirea părinților.

PĂCAT adamic [strămoșesc sau originar — (lat. peccatum originale originatum)]: actul de ruptură a comuniunii de la început, dintre om și Dumnezeu, și consecința acestui fapt. Este cunoscut prin Revelație biblică din Cartea Facerii, cap. 3, ca un eveniment de confruntare și de neascultare a lui Adam față de Dumnezeu, fapt care a afectat starea întregului neam omenesc și la care au intrat în joc mai mulți factori: șarpele sau ispititorul, simbolul minciunii și al invidiei (Înț. Sol. 2, 24), identificat cu diavolul sau satana (Apoc. 12, 9); pomul cunoștinței binelui și răului, adică cunoașterea lui Dumnezeu prin și din realitățile concrete ale lumii, cunoaștere care va fi pervertită; Eva, sau femeia lui Adam, care este coresponsabilă și solidară în actul neascultării prin ispitirea diavolului (Prov. 7, 1—27).

Din referatul biblic al Facerii reiese că răul nu vine de la Dumnezeu și nici n-a existat de la început. *Păcatul* nu începe cu omul, ci cu Lucifer și îngerii lui, care în simbolismul biblic este reprezentat de șarpe (Apoc. 12, 5). Răul este înainte de om și în afară de el, dar se săvîrșește și din voința acestuia. Cu toate acestea, *păcatul* nu este un principiu ontologic ca în dualismul maniheian, care susține că omul a întîlnit la început o lume spirituală căzută. *Păcatul* e inițiat de voința omului sub ispitirea diavolului, dar nu îi este congenital.

În legătură cu cauzele, consecințele și modul de transmitere a

păcatului, numeroase doctrine, concepții și speculații au fost emise.

După apostolul Pavel, în textul clasic din Romani 5, 12—21, *păcatul* adamic este un act de neascultare, un abuz de libertate a omului față de Dumnezeu, care atrage osînda morții. La originea *păcatului* stă dorința nefirească a omului de a fi «ca Dumnezeu», așa cum îl convinge șarpele: «Dar Dumnezeu știe că în ziua în care veți mînca din el vi se vor deschide ochii și veți fi ca Dumnezeu, cunoscînd binele și răul» (Fac. 3, 5). *Păcatul* pornește din această negare, plină de mîndrie, a transcendenței lui Dumnezeu, a diferenței de esență dintre El și om, prin deturnarea spiritului de la contemplarea Logosului și căderea în idolatrie. Această negare a transcendenței lui Dumnezeu este urmată de perversiunea senzuală, adică de afecțiunea egoistă față de lumea exterioară. Sufletul cedează voluptății trupului, care devine congenitală omului intrat în ordinea unei vieți a senzațiilor de plăcere. *Păcatul* este nu numai un act de ruptură a comuniunii cu Dumnezeu, de dezordine a unității trup-suflet, ci și o denaturare a relației omului cu creația. Interioritatea pervertită se răsfrînge asupra exteriorității vieții sale. Omul se închide în haosul creației, ale cărei stihii îl țin ca într-o captivitate: «Căci și făptura a fost supusă deșertăciunii — nu de voia ei, ci din cauza aceluia care a supus-o — cu nădejde, pentru că și făptura însăși se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să se bucure de libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu» (Rom. 8, 20—21).

În limbajul simbolic din referatul biblic, starea *păcatului* se exprimă în rușine față de goliciunea fizică (Fac. 3, 7) și în frică la întîlnirea cu Dumnezeu (Fac. 3, 10). Omul are adică conștiința lipsei de sens a vieții și senzația neantului. Interdicția de a gusta din «pomul vieții» și excluderea din paradis (Fac. 3, 22—24) înseamnă că omul a pierdut starea de har, încît participarea la viața divină este exclusă. Părinții Bisericii vor spune că omul a pierdut asemănarea, în timp ce chipul a fost întunecat și îmbolnăvit. Dezintegrarea dintre «chip» și «asemănare» se poate explica astfel: harul chipului era suficient omului pentru a cunoaște pe Dumnezeu; dar chipul n-a urmat cursul său normal, adică el nu s-a ridicat la ordinea unei vieți supranaturale, spre asemănare. *Păcatul* n-a distrus chipul în ceea ce el are propriu; dar inteligența și libertatea omului sînt rănite în așa măsură, încît omul nu mai poate trece de la o ordine la alta. Omul nu mai rămîne, potrivit voinței sale proprii, în cele ale firii, ci cade în cele contrare firii. Pedeapsa constă în aceea că omul se mută într-o stare care suspendă accesul său la viața supranaturală. Deoarece nemurirea trupului era dependentă de gustarea din «pomul vieții», după păcat trupul se va descompune, urmînd destinul oricărei ființe biologice. Cu toate că omul este lipsit de comuniunea cu Dumnezeu, pierzînd «harul sfințitor», el este totuși responsabil de viața sa — dovadă fiind «drepții» din Vechiul Testament — și are conștiința că este subiectul unui plan de răscumpărare în care este angajat Însuși Dumnezeu: «Dușmănie voi pune între tine și femeie, între sămînța ta și sămînța ei; aceasta îți va zdrobi capul, iar tu îi vei înțepa călcîiul» (Fac. 3, 15).

Prin neascultarea unui om, noi toți am devenit *«păcătoși»* (Rom. 5, 19), adică, după explicarea lui Ioan Hrisostom, «condamnați la pedepse

şi moarte» (*Omilia 10 la Romani*, cap. 2 şi 3 ; P.G. 60, 477). După expresia lui Pavel, pînă la Hristos toţi oamenii sînt «fiii mîniei» (Ef. 2, 3), ceea ce înseamnă că fiecare individ este marcat de greşeala strămoşilor neamului omenesc. Fiecare este vinovat faţă de greşeala lui Adam, căci, deşi greşeala a fost a persoanei lui Adam, în natura adamică au *păcătuit* toţi oamenii, care au primit natura aceasta prin naşterea după fire din prima pereche de oameni. Starea de *păcat* se transmite deci firii noastre, care se individualizează în fiecare persoană, voinţa şi lucrarea firii noastre conlucrînd în voinţa şi actul lui Adam. Sfîntul Ciprian, vorbind despre botezul copiilor (*Scrisoarea* 59), numeşte *păcatul* originar «*păcat* străin», care se primeşte prin transmitere. Potenţial, toate trupurile sînt cuprinse în Adam, părintele şi rădăcina tuturor ; de aceea neascultarea lui Adam devine prin această solidaritate ontologică, neascultarea neamului omenesc. În plus toate sufletele sînt create de Dumnezeu, în mod creator şi imediat. Trupul ia fiinţă din iubirea sexuală, în care voluptatea este mobilul principal : «În *păcat* m-a născut maica mea» (Ps. 50).

În ce priveşte modul de transmitere, unii susţin că natura umană nu este atinsă de *păcat* (carpocraţienii, albigenzii, anabaptiştii etc.) ; alţii învaţă că numai copiii născuţi din creştini nu au *păcat* (Calvin, Ducer, Beza) ; alţii confundă originea *păcatului* cu efectele lui, spunînd că *păcatul* constă în ignorarea adevărului şi înclinarea voinţei spre rău (Spangenberg şi Illiyricus) ; în fine, alţii susţin că *păcatul* este însăşi esenţa fiinţei umane. Pelagius susţine că *păcatul* e transmis prin imitare sau asociere.

Practica botezării copiilor este bazată pe învăţătura că *păcatul*, deşi era străin de firea omenească, odată ce s-a furişat în firea noastră prin căderea primului om, fiecare îl primeşte în el prin naştere.

«96.1. Cu acest cuvînt se dezleagă şi întrebarea pusă nouă de eretici : Care din două ? Adam a fost creat desăvîrşit sau nedesăvîrşit ? Dacă a fost creat nedesăvîrşit, cum este nedesăvîrşit un lucru făcut de Dumnezeul cel desăvîrşit şi mai ales omul ? Dacă a fost creat desăvîrşit, cum se face că a călcat poruncile ? 2. Aceia să audă de la noi că Adam n-a fost desăvîrşit în ce priveşte structura lui, ci în stare să-şi însuşească virtutea. Că este deosebire între a fi capabil de virtute şi a poseda virtutea. Dumnezeu, însă, vrea să ne mîntuim pe temeiul propriei noastre hotărîri. Aşa este natura sufletului : să se mişte din proprie iniţiativă» (Clement Alexandrinul, *Stromata VI-a*, cap. XII, 96. 1).

Bibliografie: Hristu Andrutsos, *Dogmatica*, trad. D. Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 158—178 ; John Meyendorff, *Byzantine Theology*, ed. cit., p. 143—150 ; Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, ed. cit., p. 88—92 ; Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza a II-a*, 1—20, trad. D. Fecioru, ed. 1943, p. 65—85 ; Vasile Răducă, *La chute et la restauration de l'homme selon St. Grégoire de Nysse*, Imprimérie Saint-Paul, Fribourg, 1985.

PĂRINŢI APOSTOLICI : «scriitorii creştini din a doua jumătate a secolului întîi şi din prima jumătate a secolului al 2-lea, care au fost ucenici ai sfinţilor Apostoli sau au cunoscut pe Apostoli». Textele păstrate, de diverse valori teologice şi calităţi literare, ne ajută să avem o vedere generală asupra vieţii creştine din perioada postapostolică,

în Bisericile din Asia Mică, uneori comparată cu cea a Bisericilor din Alexandria și Roma.

«Scrierile părinților apostolici ne dau, în Didahia celor doisprezece apostoli, *primul catehism creștin, cu secțiile sale teologice, morale și liturgice;* în Epistola lui Barnaba *este pus față în față creștinismul cu iudaismul, demonstrîndu-se pe temeiul Legii vechi superioritatea și adevărul Legii noi;* în Epistola 1 a lui Clement *avem o frumoasă pledoarie creștină pentru pace și ordine în societate;* în Epistola a doua, *zisă a lui Clement, avem cea dintîi omilie creștină;* în Epistolele lui Ignatie *găsim mărturia apostolică a ierarhiei bisericești a ecumenismului creștin, găsim pe mucenicul — multiplicat în mii și zeci de mii de exemplare — ale vremii sale;* în Epistola lui Policarp *ni se dau îndrumări pentru membrii familiei și pentru raporturile dintre Biserică și Stat;* în Păstor *avem pe maestrul pocăinței;* în sfîrșit, în Epistola către Diognet, *viețuirea creștină a epocii postapostolice»* (Scrierile Părinților Apostolici, *p. 10).*

Clement, episcop de Roma (după Irineu, al treilea după Petru și Eusebius) scrie *Epistola întîi către Corinteni* (c. 96) în care cere creștinilor să păstreze *armonie*, după modelul celei pe care Dumnezeu făcătorul (demiurg) universului a pus-o în creația Sa. Clement vorbește clar de succesiunea apostolică («Hristos a fost trimis de Dumnezeu, iar Apostolii, de Hristos») și confirmă că Apostolii au așezat în cetăți episcopi și diaconi (cap. XLII, 1—5). Episcopii sînt numiți și presbiteri (cap. XLIV, 4—5). Tot lui Clement i se atribuie o a doua *Omilie* către Corinteni (c. 150) în care amintește doctrina penitenței, a întrupării și a Bisericii preexistente, adică «Biserica cea dintîi, duhovnicească, cea creată înainte de soare și de lună» (cap. XIV, 1). Clement arată că creștinismul a recunoscut, de la început, valoarea unică și veșnică a trupului uman:

«Să nu spună cineva dintre voi: Trupul acesta nu va fi judecat, nici nu înviază. Cunoașteți doar în ce ați fost mîntuiți, în ce ați văzut din nou lumina! Nu oare fiind în acest trup? Trebuie, dar, să păstrăm trupul ca pe un templu al lui Dumnezeu... Precum ați fost chemați în trup, tot așa în trup veți și veni. Dacă Hristos Domnul, Care ne-a mîntuit, fiind mai întîi Duh, s-a făcut trup și așa ne-a chemat, tot așa și noi în acest trup vom primi răsplata». (Către Corinteni a II-a; cap. IX, 1—5).

Didahia, sau *Învățătura celor 12 Apostoli* (descoperită la Istanbul în 1873), datează de la sfîrșitul secolului 2. În afară de doctrina despre «cele două căi», a vieții și a morții, *Didahia* conține instrucțiuni liturgice despre Botez, prin afundare în apă curgătoare, în numele Treimii, despre Euharistie (cap. 9 și 10), despre agape (cap. 14), despre profeți și învățători care au un rol important în organizarea bisericească împreună cu episcopii și diaconii.

Ignatie, episcop în Antiohia, a scris la începutul sec. al 2-lea șapte epistole către Biserici locale vizitate în drumul său ca prizonier spre Roma, unde moare în arena cu fiare. Patru sînt scrise din Smirna (Magnezia, Tralles, Efes, Roma), trei din Troas (Smirna, către Policarp, Filadelfia).

Epistolele dezbat mai multe probleme: doctrinele false, în special cele de tendințe dochetiste — care negau realitatea istorică a întrupării — și cele iudaizante, care ziceau că Iisus e un simplu învățător iudeu:

«El (Iisus) a pătimit cu adevărat şi a înviat cu adevărat, nu cum spun unii necredincioşi, că a pătimit în aparenţă...» (*Către Smirneni*» II, 1). Ignatie se referă apoi la diviziunile din Biserică, despre unitatea locală, despre noile rituri şi învăţături creştine :

«Aşadar, cei care au trăit în rînduielile cele vechi şi au venit la nădejdea cea nouă, să nu mai ţină sîmbăta, ci duminica, în care şi viaţa noastră a răsărit, prin El şi prin moartea Lui, pe care unii o tăgăduiesc. Prin taina aceasta am primit credinţa şi de aceea suferim, ca să fim găsiţi ucenici ai lui Iisus Hristos, singurul nostru Învăţător». (Către Magnezieni *IX, 1—2).*

Ignatie foloseşte pentru prima oară termenii «creştinătate» (Magnezieni 10, 1, 3 ; Romani 3, 4) şi «Biserică sobornicească sau catolică» (Smirneni 8, 2). Biserica presupune o întreită ierarhie : diaconii, care reprezintă pe Iisus Hristos, episcopul, care este chip al Tatălui, presbiterii care reprezintă adunarea Apostolilor. Fără aceştia nu se poate vorbi de Biserică» (Către Tralieni *III, 1). Ignatie subliniază importanţa euharistiei, «trupul lui Iisus Hristos», «leacul nemuririi, doctorie pentru a nu muri, ci a trăi veşnic în Iisus Hristos»* (Către Efeseni XX, 2).

Policarp de Smirna, discipolul lui Ioan, împreună cu Papias, martirizat în 156, scrie o *Epistolă către Filipeni* despre martiriul lui Ignatie, care vizitase Smirna, în drumul său spre Roma. Epistola confirmă activitatea şi scrierile lui Ignatie. Se păstrează *Martiriul lui Policarp*, scris de Biserica din Smirna către Biserica din Philomelium, care subliniază importanţa moaştelor martirilor.

Scrisoarea lui Pseudo-Barnaba (scrisă în Alexandria către 135) a fost la un timp socotită printre scrierile biblice canonice. Pentru a rezolva conflictul dintre textele din Vechiul Testament şi învăţăturile din Noul Testament, Barnaba recurge la interpretarea alegorică a Vechiului Testament (Moise este «tipul» lui Iisus), interpretare folosită de Clement şi Origen în Alexandria. «Preînchipuirile» lui Iisus în Vechiul Testament sînt multiple (cap. VII, 7—11). În partea a 2-a, epistola reia doctrina «celor două căi». Lumea se va sfîrşi după 6000 de ani (cap. XV, 4), după care urmează împărăţia de 1000 de ani (hiliasm).

Păstorul lui Herma, probabil profet în Biserica din Roma, cuprinde 5 viziuni, 12 porunci şi 10 pilde. *Turnul* în construcţie, din vedenia a 3-a, este Biserica. Există o singură pocăinţă pentru păcatele după botez (porunca 4).

Papias, episcop de Heriopolis, ucenic al lui Ioan, a compilat o *Expunere a învăţăturilor Domnului*.

Scrisoarea către Diognet, operă de mare valoare pentru istoria creştinismului din sec. II, face o prezentare excelentă a modului de viaţă creştin, *acest mod nou*, care a apărut totuşi aşa de tîrziu în istorie.

Bibliografie: Ioan Zăgreanu, *Morala creştină*, EIB, Bucureşti, 1974, p. 135—165 ; *Învăţătura de credinţă creştină ortodoxă*, EIB, Bucureşti, 1952, p. 375—389 ; *Scrierile Părinţilor Apostolici*, în col. «Părinţi şi scriitori bisericeşti», traducere de D. Fecioru, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1979 ; Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1984, p. 65—203.

PĂRINŢI CAPADOCIENI : În fixarea dogmei şi terminologiei trinitare, Ortodoxia a avut contribuţia unor personalităţi şi gînditori de o mare autoritate teologică : Atanasie de Alexandria (293—373), Grigorie de Nazianz (329—390), Grigorie de Nyssa (330—379), Vasile de Ceza-

reea (330—379), Chiril al Alexandriei (380—444), Chiril al Ierusalimului († 386), Ioan Hrisostom (354—407), Asterius de Amasia († 410). Sinodul ecumenic din 381, prin reafirmarea crezului de la Niceea, prin completarea acestuia cu articolul de credinţă despre Duhul Sfînt, prin condamnarea arianismului (în cele trei forme cunoscute) şi a pnevmatomahilor, constituie un triumf al teologiei «Părinţilor capadocieni» sau «neo-niceeni». Într-adevăr ei explică «dogma de la Niceea», raportul între substanţa divină una şi trei Persoane ale Treimii.

Sfîntul Vasile de Cezareea (300—379), cunoscut ca mare organizator şi liturghist, a scris *Împotria lui Eunomius* (3 cărţi) şi *Despre Duhul Sfînt*, contribuind la popularizarea termenilor trinitari prin textele de cult. De altfel, el a făcut o profundă exegeză doxologiei tradiţionale: «Mărire Tatălui şi Fiului, împreună cu Duhul Sfînt». Pentru acesta, doctrina ortodoxă este aceea care învaţă o *ousia* şi trei *ipostase*. Aceşti termeni nu sînt sinonimi, deci nu trebuie să fie folosiţi fără distincţie: *Ousia* nu este o negaţie, ci fiinţa lui Dumnezeu, centrul Său neapropriat şi neobiectivat.

După părerea sa, Eunomie care învăţa că Fiul, fiindcă este născut, nu este Dumnezeu în sens strict, deoarece Dumnezeu nu poate comunica natura Sa avînd ca proprietate *nenaşterea*, face confuzie între *eternitate* şi *nenaştere*. Naşterea se aplică numai existenţelor materiale create, zicea Eunomie. A fost deci un timp cînd Fiul n-a existat (Arie era de aceeaşi opinie, anume că Fiul nu exista cînd s-a născut). Dimpotrivă, Sfîntul Vasile afirmă că Fiul e născut veşnic, are o naştere eternă. Nenaşterea Tatălui înseamnă că Acesta are propria Lui cauză, principiu.

Sfîntul Vasile a combătut opinia care pretindea că Duhul este o creatură. El susţine dumnezeirea şi consubstanţialitatea Tatălui şi Fiului, inclusiv homoousios. El nu numeşte Duhul *homoousion*, ci *homotimon*.

Sfîntul Vasile e cunoscut prin argumentarea biblică a doctrinei trinitare, exegeza fiind la baza teologiei dogmatice, ca şi prin importanţa acordată tradiţiei liturgice ca regulă de credinţă. De asemenea, el a compus o *liturghie* în care aplică principiul *lex orandi — lex credendi*.

Sfîntul Grigorie de Nazianz (329—390), «teologul», scriitor, poet şi predicator de mare talent, este cunoscut mai ales pentru *Cuvîntări teologice*, scrise pentru a combate părerile anomeienilor, eutihienilor şi pnevmatomahilor. Lui se datorează cîteva precizări esenţiale de termeni.

Grigorie de Nazianz distinge în «iconomia» divină trei perioade (cf. Evrei, 12, 26—27): Legea Vechiului Testament, Evanghelia lui Hristos, Cincizecimea sau Venirea Duhului Sfînt. Fiecare perioadă revelează o persoană distinctă a Sfintei Treimi. În a treia perioadă, după Cincizecime, Dumnezeu Se descoperă ca Sfîntul Duh.

Pentru Sfîntul Grigorie, Tatăl, Fiul, Duhul Sfînt reprezintă termeni de relaţie, adică desemnează relaţiile interne între cele trei Persoane. Desigur, există particularităţi comune sau caracteristici treimice. Aceste nume nu se referă însă la substanţa divină identică şi comună, ci la originea, la principiul fiecărei persoane, «Dumnezeu-Tatăl» nu se referă nici la fiinţă, nici la lucrare, ci la relaţia de origine şi de comu-

niune ființială ce există între Tatăl și Fiul. Aceste distincții personale sînt: nenașterea pentru Tatăl; nașterea pentru Fiul; purcederea pentru Duhul Sfînt. Doctrina de la Niceea trebuie să fie înțeleasă în același sens: o singură ființă — substanță, în trei ipostase — persoane. Deosebirile după atribute sau lucrări, de pildă: Tatăl este ființa transcendentă absolută, iar Fiul are rolul de a face relația cu lumea creată, duc la subordinațianism și la arianism.

Teologia trebuie să recunoască Tatălui atributul de principiu, de origine al Fiului, prin naștere, al Duhului, prin purcedere. Tatăl este originea dumnezeirii care se vădește în Fiul și în Sfîntul Duh, în primul ca Fiu născut, în cel de al doilea, ca Duh purces. Un Dumnezeu unic și trei Persoane, fiecare cu proprietatea Sa: «Dar nici să despărțim naturile după învățătura lui Arie, care pe bună dreptate a fost numită nebunie, nici să cădem în sărăcia iudaică și să presupunem un fel de invidie în natura dumnezeiască, atribuind numai celui nenăscut dumnezeirea și temîndu-ne că în acest caz s-ar pierde pentru noi oarecum divinitatea, mărturisind că este Tatăl unui Dumnezeu adevărat și de-o ființă cu El. În sfîrșit, nu trebuie să admitem nici existența celor trei principii primordiale, care se împotrivesc și se războiesc între ele, introducînd prin o asemenea greșeală poliarhia elinică, de care abia am scăpat» (*Cuvîntare apologetică. Despre fugă*, cap. 37).

Sfîntul Grigorie de Nyssa (335—394), fratele cel mic al Sfîntului Vasile, teolog și scriitor mistic, încearcă o sistematizare a credinței după metoda lui Origen (185—255), folosind însă afirmațiile teologice ale celorlalți capadocieni. Într-adevăr, el este de acord cu multe din principiile teologiei lui Origen, mai ales cu metoda alegorică de interpretare a Bibliei, dar nu admite toate concluziile și opiniile acestuia. Ca și Origen, el susține pre-existența sufletelor, numai în mintea lui Dumnezeu, și *apocatastaza*. La rîndul său, Grigorie de Nyssa a influențat, cu teologia sa mistică, pe autorul *Scrierilor areopagitice* (texte atribuite lui Dionisie Areopagitul), care datează de la sfîrșitul secolului IV.

În lucrarea sa *Despre Sfînta Treime*, Sfîntul Grigorie respinge ideea că în Treime ar fi trei dumnezei. Distincțiile între cele trei persoane nu pot fi stabilite pe baza relațiilor sau lucrărilor lor externe, care implică grade de putere și glorie. Chiar numele derivate din lucrări nu împart ființa. Ceea ce determină distincțiile sînt relațiile interne ale persoanelor. Contra lui Apolinarie, Grigore de Nyssa afirmă integritatea naturii umane a lui Hristos. Ca urmare a unirii ipostatice, are loc comunicarea proprietăților unei naturi către cealaltă natură (communicatio idiomatum).

Cu părinții capadocieni, doctrinele fundamentale ale creștinismului, ca și terminologia trinitară, sînt definitiv stabilite și organizate, folosindu-se argumente sistematice.

Ei fac o dictincție clară între *ousia și hypostasis* — termeni folosiți la Niceea ca sinonimi (traduși în Occident cu *substantia*), de unde ambiguitatea care exista în această perioadă a secolului al IV-lea. *Ousia* desemnează esența comună — dumnezeirea, iar *hypostasis* exprimă subzistența personală, individuală. Ființa comună la care participă persoanele este tot atît de reală ca și entitățile personale, ipostatice. Deci, Dumnezeu este o unitate de

ființă și treime de ipostase. Distincțiile sau proprietățile ipostatice arată relațiile interne de origine, nu o separare în dumnezeire.

În teologia lor trinitară, aceștia au dat o importanță capitală exegezei biblice, presupozițiile filosofice și ontologia speculativă fiind restrînse de limite precise. Dacă acești termeni au căpătat vigoare și autoritate, este din cauză că ei au fost folosiți în cult. În fine, comuniunea intratreimică, întruparea Cuvîntului și unirea ipostatică, manifestarea și lucrarea lui Dumnezeu prin energiile divine necreate (cum se poate vorbi de *homousion* dacă *ousia* nu s-a revelat ?), toate acestea rămîn mistere divine, neapropiate și necuprinse în vocabularul chiar simbolic.

PENTARHIE [gr. penta + arhi = cinci căpetenii] : sistemul celor cinci patriarhate locale din Biserica veche : Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia, și Ierusalim. Această ordine a fost fixată în canonul 36 al Sinodului al VI-lea ecumenic (680), care, de altfel, confirmă canonul 3 al Sinodului II ecumenic (381) și canonul 28 al Sinodului al IV-lea ecumenic (451) : «Reînnoind rînduielile date de către cei o sută și cincizeci părinți care s-au adunat în de-Dumnezeu-păzita cetate imperială (Constantinopol), și de către cei șase sute și treizeci, a acelora care s-au întîlnit la Calcedon, noi proclamăm că tronul de Constantinopol se bucură de privilegii egale cu tronul Romei celei vechi, iar în chestiunile bisericești să fie cinstit în mod egal cu acesta, fiind al doilea după acesta din urmă, după care vine imediat tronul marii cetăți a Alexandriei, apoi acela al Antiohiei, iar după acesta, scaunul cetății Ierusalimului». Episcopul de Roma se află în această poziție de cap de serie nu în virtutea vreunui primat asupra Bisericii universale, ci ca *primus inter pares* (v. PRIMUS INTER PARES). De altfel, fiecare patriarh a avut o jurisdicție limitată și o responsabilitate locală și n-a îndeplinit funcții cu caracter ecumenic în mod ordinar, ci numai în cazuri extraordinare (sinoade ecumenice), și atunci, ca membru al colegiului episcopal universal.

Bibliografie: *Pidalionul*, ed. și trad. cit., p. 332—333 ; Metrop. Maximos de Sardes, *The Oecumenical Patriarchate in the Orthodox Church*, Patriarchal Institute, Thessaloniki, 1976, cap. «Teoria pentarhiei patriarhilor», p. 233—244 ; Oreste Kéramé, *Les chaires apostoliques et le rôle des patriarcats dans l'Eglise*, în vol. «L'épiscopat et l'Eglise universelle», editat de Y. Congar și B. D. Dupuy, Editions du Cerf, Paris, 1964, p. 261—276 ; Christos Yannaras, *L'institution de la Pentarchie aujourd'hui* în «Contacts», 31 (1979), nr. 107, p. 283—289.

PENTICOSTALISM [gr. pentecoste = cincizeci, Cincizecimea, Pogorîrea Duhului Sfînt] : tradiție pietistă, de origine protestantă, care învață că orice creștin trebuie să aibă o experiență personală după convertire, numită botezul cu Duhul Sfînt, cînd va primi unul sau mai multe din «harismele» cunoscute în Biserica apostolică, așa cum e redat în Faptele Apostolilor : profeția, sfințenia, vindecarea, vorbirea în limbi (glosolalia), interpretarea limbilor. *Penticostaliștii* nu acceptă să fie descriși ca o sectă sau denominațiune, ci pretind că sînt unul din curentele majore (al 3-lea sau al 4-lea) ale creștinismului actual. Originea lor îndepărtată se află în metodismul lui John Wesley care susținea că «mărturia interioară», căldura Duhului, sau *sfințirea* este o

experienţă distinctă de cea a justificării. Multe comunităţi penticostaliste (ca de pildă mişcarea «Holiness») vor prelua ideea de a doua binecuvîntare, a sfinţirii. Mişcarea din epoca modernă începe în Insulele Britanice, între 1925 şi 1935, prin predica evangheliştilor Stephen şi George Jeffreys. De aici s-a răspîndit în Statele Unite, în America de Sud, Scandinavia.

Penticostalismul este de fapt o reacţie contra vechilor denominaţiuni pietiste (metodism), care vorbesc de «a treia binecuvîntare», adică darurile spirituale, în special vindecările, care se dau după botezul cu Duh şi foc. În Statele Unite cea dintîi formulare a acestui curent se face în Topeka, Kansas, către începutul anului 1900, în sensul că «vorbirea în alte limbi» (necunoscute) constituie o evidenţă a botezului cu Duhul Sfînt. Bazele *penticostalismului* au fost puse de întîlnirile care au avut loc între 1906 şi 1909 în Azusa Street, Los Angeles, care a devenit centrul celor ce făceau legătura între Botez şi vorbirea în limbi. În America există mai multe denominaţiuni *penticostaliste* (harismatice) : Adunarea lui Dumnezeu (Assemblies of God), Biserica lui Dumnezeu (Church of God) — cea mai largă comunitate a negrilor americani. De aici, curentul s-a răspîndit în Scandinavia, Marea Britanie, Rusia, Indonezia, America Latină — Brazil, Chile, Africa-Zair.

Doctrina *penticostaliştilor* este liberală şi depinde de ramura harismatică sau evanghelică. Toţi au în comun ideea că botezul în Duh este a 3-a lucrare a harului («Holiness» susţine că este a 2-a). Sensul fizic iniţial al botezului cu Duhul sînt limbile. Evangheliştii tămăduitori au o doctrină care consideră boala un rezultat al păcatului sau al lipsei de credinţă. Aceştia practică vindecarea bolnavilor şi exorcism pentru cei posedaţi de forţe demonice. Cultul *penticostal*, în absenţa clerului, e spontan şi e bazat pe I Corinteni cap. 12—14, unde se vorbeşte de darurile spirituale, profeţie, cuvîntul înţelepciunii. Cred în puterea şi inspiraţia individuală a duhului, inspiraţie care se poate exprima «în limbi».

Există diferenţe importante între părerile *penticostaliste*. *Penticostaliştii* fundamentalişti sînt recrutaţi din straturile sărace ale negrilor din Statele Unite. Mişcarea harismatică «Jesus Morement» s-a pronunţat în 1960 contra războiului din Vietnam. Există şi mişcarea «Jesus Only», de tendinţă unitariană care practică botezul în numele lui Iisus. Unii *penticostali* practică spălarea picioarelor.

Mişcarea *penticostală*-harismatică există şi în Biserica Romano-Catolică. Consiliul Ecumenic al Bisericilor are legături oficiale cu Biserici penticostale.

În 1960 s-a constituit aripa «neo*penticostalistă*» care aceptă «vorbirea în limbi», dar care vrea ca experienţa Duhului să fie exprimată în noi forme de comunitate.

Cea dintîi Conferinţă mondială *penticostală* s-a ţinut la Zürich în 1947.

PENTICOSTAR : Perioada *Penticostarului* (cincizeci de zile) cuprinde şapte săptămîni, de la Duminica Paştelui la sărbătoarea Cincizecimii, deşi Rusaliile se termină la Duminica tuturor sfinţilor. De la Paşti la Înălţare, calendarul cuprinde : Duminica Învierii ; vineri, în Săptămîna Luminată, se serbează Maica Domnului, «Izvorul Tămăduirii» (Cînt. 4, 15) ; Duminica Apostolului Toma ; apoi, Duminica Mironosiţe-

lor; Duminica Slăbănogului; Duminica Samarinencii; Duminica Orbului; în Joia Înălţării se cîntă condacul: «Plinind iconomia cea pentru noi şi cele de pe pămînt unindu-le cu cele cereşti, Te-ai înălţat întru slavă, Hristoase, Dumnezeul nostru, de unde nicicum nu Te-ai despărţit, rămînînd nedepărtat, strigă celor ce Te iubesc pe Tine: Eu sînt cu voi şi nimeni, împotriva voastră». În Duminica Părinţilor de la Niceea (325) se cîntă podobia: «Propovăduirea Apostolilor şi dogmele Părinţilor au întărit Bisericii o singură credinţă, care purtînd haina adevărului cea ţesută din Teologia cea de sus, drept îndreptează şi slăveşte taina cea mare a dreptei cinstiri de Dumnezeu». Duminica Pogorîrii Sfîntului Duh este precedată de Sîmbăta morţilor. La Vecernie se citesc rugăciuni de pocăinţă cu îngenunchere, printre care şi aceasta: «Veniţi, popoare, să ne închinăm dumnezeirii celei în trei ipostasuri, Fiului în Tatăl, împreună cu Sfîntul Duh. Căci Tatăl a născut mai înainte de veci pe Fiul cel împreună — pe scaun — şezător şi Duhul Sfînt era în Tatăl, împreună cu Fiul preaslăvit. O putere, o fiinţă, o Dumnezeire, Căreia toţi închinîndu-ne, zicem: Sfinte Dumnezeule, Cel ce toate le-ai făcut prin Fiul; cu împreună-lucrarea Sfîntului Duh; Sfinte tare, prin Care am cunoscut pe Tatăl şi prin Care Duhul Sfînt a venit în lume; Sfinte fără de moarte, Duhule mîngîietor, Care din Tatăl purcezi şi în Fiul Te odihneşti; Treime Sfîntă, slavă Ţie».

În Lunea de după Rusalii se serbează Praznicul Sfintei Treimi. Cu Cincizecimea începe un nou ciclu liturgic, în două părţi: de la Cincizecime la Sărbătoarea Crucii (14 septembrie); din prima săptămînă după Sărbătoarea Crucii la săptămîna care precede Duminica Vameşului şi Fariseului.

PERIHOREZA [gr. perihoresis, lat. circumincessio = împreună-petrecere]: mişcarea de iubire şi întrepătrunderea Ipostasurilor în interiorul vieţii treimice. Dumnezeu este unul în fiinţa Sa şi subzistă întreit în Ipostasurile Sale într-o desăvîrşită împreună-petrecere. Dumnezeirea nu este însă o fire compusă din trei ipostasuri, ci o singură fiinţă în trei ipostasuri desăvîrşite. În Dumnezeu există deci o singură fiinţă, o singură voinţă şi o singură lucrare. Dumnezeirea formează o unitate desăvîrşită, dar ea nu se limitează şi nu se închide într-o singură persoană. Deşi fiinţează în mod unitar, Dumnezeu are un mod de subzistenţă treimic. Tatăl, Fiul şi Duhul au Persoană proprie, mişcîndu-Se una către alta, în aşa fel încît fiecare Se deschide şi Se află în cealaltă, fără contopire, amestecare sau confundare, ci prin posedare reciprocă. Cele trei Ipostasuri există unul în celălalt, într-o stare de mişcare, o mişcare de iubire interioară coerentă, aceasta fiind *perihoreza*; astfel încît dumnezeirea fiinţează unitar, *perihoretic*, subzistînd treimic. De aceea, cînd spunem «Sfînta Treime» ne gîndim la cele trei Ipostasuri care Se află unul în altul şi comunică reciproc, Se întîlnesc unul cu altul fără să confunde sau să suprime diferenţa Lor ipostatică. În «Tomosul» pe care îl prezintă Sinodului din Constantinopol, în 1285, care respinge aşa-zisa «unire» impusă de conciliul de la Lyon (1274), Grigorie (Gheorghe de Cipru), patriarhul Constantinopolului, explică purcederea («ekporevsis») Duhului pornind de la monarhia Tatălui, dar insistînd asupra reciprocităţii (*periho-*

resis) dintre Duhul şi Fiul. Duhul purcede din Tatăl, dar străluceşte şi Se manifestă prin Fiul.

«El au cunoscut că firea dumnezeiască le are toate acestea prin fire şi nu le-a primit din altă parte, ci ea, în care-Şi au întocmirea şi persistenţa Ipostasurile, aflătoare unul în altul, împărtăşeşte tot binele fapturilor sale după puterea de primire a fiecăreia. El Le-au teologhisit pe acestea nedespărţite şi nedespărţite între Ele, avînd o mişcare unul în altul (perihoreză), *neconfundate între Ele, în aşa fel că nu Se amestecă şi nu Se contopesc, ci Se au unul pe altul. Căci Fiul este în Tatăl şi în Duhul şi Duhul în Tatăl şi în Fiul şi Tatăl în Fiul şi în Duhul, neproducîndu-se nici o contopire, amestecare şi confundare. Şi mişcarea Lor este una şi aceeaşi, căci au dogmatizat o singură pornire şi o unică mişcare a celor trei Ipostasuri, ceea ce este cu neputinţă să se contemple la firea creată»* (Ioan Damaschin, Credinţa ortodoxă, *I, XIV, trad. cit.*, p. 42).

Bibliografie: V. Loichiţă, *Perihoreză şi enipostazie în Dogmatică*, în «Ortodoxia», X (1958), nr. 1, p. 3—14.

PERSOANĂ [gr. prosopon — mască, faţă către faţă] : subiectul personal în care subzista firea. Termenul «prosopon» a fost folosit de teologii antiohieni, dar a produs confuzii din cauza sensului cu care circula în vremea aceea. Identic cu «hypostasis», «prosopon» devine parte din vocabularul trinitar şi hristologic, care s-a precizat în contextul teologiei postniceene şi calcedoniene, prin contribuţia particulară a părinţilor capadocieni. (În acelaşi timp, Chiril al Alexandriei considera «hypostasis» ca fiind sinonim cu «physis»). Astfel, în Treime se distinge : firea sau esenţa, adică substanţa unică comună a lui Dumnezeu ; *persoană* sau ipostas, adică subiectul în care subzistă esenţa. În Hristos se distinge : dualitatea firilor sau naturilor, de unde dubla consubstanţialitate cu Dumnezeu şi cu omul ; unitatea *persoanei*, adică însuşi Logosul divin preexistent. În Hristos, firea omenească nu are ipostas propriu, nu e individualizată, ci ipostaziată, adică subzistă în *persoana* Cuvîntului.

O teologie a *persoanei* umane porneşte de la afirmaţia biblică : omul este chipul lui Dumnezeu, deci incomparabil cu elementele creaţiei. *Persoana* nu se poate defini nici pornind de la trup, nici de la suflet, nici de la inteligenţă ; ea este o realitate absolută care transcende elementele care subzistă în ea. Trupul nu are existenţă independentă, ci există în subiect. Omul ca *persoană* nu apare ca un individ al unei specii, ci ca o fiinţă conştientă de relaţia sa liberă şi inteligentă cu Creatorul său. Caracterul său *personal* constă tocmai în deschiderea şi libertatea pentru comuniune. Aşa cum arată însuşi numele *(prosopon* înseamnă o faţă care se întoarce către faţa altuia, privind faţă în faţă), *persoana* este individualitatea deschisă pentru comuniune, subiectul care are o existenţă raţională şi liberă fundamentală. Numai în comuniune omul îşi descoperă identitatea şi vocaţia sa de *persoană*. De aici, caracterul impersonal al iadului, unde oamenii nu se văd faţă către faţă, fiind *depersonalizaţi*, demascaţi.

Omul ca *persoană* transcende evoluţia şi recapitulează cosmosul, după modelul lui Hristos cosmic, Care conduce creaţia la recapitulare în Dumnezeu. *Persoana* are deci o funcţie unificatoare în creaţie, în care ea exercită demnitatea sa de preot, de mediator, demnitatea de a aduce pe toate în unire cu Dumnezeu. Creaţia formează o unitate în om. El nu

este un microcosmos, ca o parte din univers, ci cosmosul e o parte din el, destinat să se unifice în el. *Persoana* este tipul cosmosului, care are unitatea tuturor părţilor. Ea circumscrie lumea, creaţia devine un tot în ea. În ea se unifică lumea, fiind puntea, mijlocitorul dintre creaţie şi Dumnezeu.

Omul se mişcă spre Dumnezeu, articulînd în sine unitatea creaţiei. În urcuşul său spiritual, el trebuie să depăşească în sine însuşi o serie de contradicţii sau diviziuni (diairesis), apărute în creaţie ca o consecinţă a păcatului : Dumnezeu-om, bărbat-femeie, cer-pămînt, sensibil-inteligibil etc. Aceste diviziuni au fost depăşite în Hristos (de pildă, prin naşterea din fecioară, El a depăşit contradicţia dintre sexe), în Care creaţia se recompune şi se readună ca o unitate. Trei lucrări sau etape mediatorii sau de unificare revin omului, care se exercită în : lumea sensibilă, prin curăţirea simţurilor (nepătimirea) ; lumea inteligibilă, prin contemplaţia raţională ; realitatea transcendentă infinită, prin îndumnezeire sau participare.

De asemenea, tradiţia patristică, cu realismul ei antropologic, a preferat o concepţie *personalistă* despre subiect şi ipostas. Astfel, *personalismul* ortodox afirmă că : *persoana* nu este echivalentă cu conştiinţa care este o proprietate a naturii umane, pe de o parte ; pe de altă parte, ea păstrează toate semnele şi caracteristicile umanului, în special condiţia de mortalitate naturală, ca o consecinţă a separării dintre om şi Dumnezeu.

Bibliografie: Ioan Damaschin, *Credinţa ortodoxă*, III, 7—9, trad. cit., p. 110—113 ; John Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, ed. cit., p. 25—26, 33—34, 42—44.

PETRU [Cephas în aramaică = piatră, rocă] : nume dat de Iisus lui Simon din Bethsaida, Lacul Galileii, fiul pescarului Iona. Locuieşte cu familia în Capernaum unde cunoaşte pe Iisus prin fratele său Andrei, cel dintîi chemat la apostolat. *Petru* mărturiseşte public, în Cezareea Philippi, că Iisus este Mesia (Matei 16, 16—17). *Petru* neagă pe Iisus în timpul arestării şi judecăţii, dar este cel dintîi care întîlneşte pe Iisus înviat, Care îl numeşte conducător al grupului apostolilor. După înălţare, *Petru* predică la Cincizecime, înlocuieşte pe Iuda, conduce împreună cu Ioan Biserica din Ierusalim, rezolvă cazul lui Anania şi Safira, se ocupă de misiunea în Samaria.

În urma unei viziuni, *Petru* acceptă să facă misiune printre «neamuri», misiune care va fi încredinţată lui Pavel după sinodul apostolilor din Ierusalim. Sinodul, împotriva creştinilor proveniţi dintre iudei, decide ca primirea păginilor la creştinism să se facă prin botez, fără observarea Legii (circumciziunii). *Petru* a fost închis de regele Irod Agrippa I (41—44). Pînă la urmă se stabileşte la Roma unde este martirizat în timpul persecuţiei lui Nero (c. 64—67).

Petru a scris două epistole. Marcu a scris Evanghelia sa după naraţiunea lui *Petru*. *Petru* n-a înfiinţat comunitatea din Roma, dar martiriul lui şi al lui Pavel în Roma au conferit Bisericii de aici originea sa apostolică. Cultul lor la Roma s-a dezvoltat din secolul al 2-lea. Basilica Sfîntul *Petru* din Vatican se crede a fi pe mormîntul lui. Papa Leon ce Mare († 461) a dat o mare importanţă locului lui *Petru* în raport cu Biserica Romei, datorită căruia episcopii de aici sînt succesorii lui *Petru*.

Mai multe cărți «apocrife» sînt atribuite lui *Petru*: Evanghelia lui *Petru*, Apocalipsa lui *Petru* și Actele lui *Petru*, toate din secolul al 2-lea.

POST: abținerea de la mîncare și băutură, nu simpla înlocuire de alimente, cu intenția de a înfrîna firea, de a crea senzația de foame. Și aceasta nu pentru că anumite alimente ar fi necurate, deoarece nimic din creație nu poate fi resprins ca necurat (II Tim. 4, 4), ci pentru că abținerea este un semn al libertății și al biruinței voinței, al dorinței de a nu fi niciodată sătul, ci flămînd și însetat. *Postul* înseamnă înainte de orice, consacrarea trupului, aducerea firii ca jertfă, dispoziția de a împărți cu semenul prisosul, ca să fie astfel dreptate și egalitate pentru toți.

Postul s-a practicat atît în Vechiul Testament, de către profeți: Moise, Ilie, David (Ieș. 12, 8; 34, 28; Deut. 9, 9; 16, 3, «pîinea întristării»; I Regi 19, 8; Matei 9, 14), cît și în Noul Testament (Luca 18, 12; Fapte 13, 2; 14, 23; I Cor. 7, 5). Hristos a practicat insistent *postul* (Matei 4, 2) și a vorbit despre condițiile adevăratului *post* (Matei 6, 16—18). El a lăsat Apostolilor Săi dreptul de a fixa perioadele *postului*: «Pot oare să fie triști prietenii Mielului, cîtă vreme este Mirele cu ei? Vor veni zile cînd Mirele va fi luat de la ei și atunci vor *posti*» (Matei 9, 15; cf. Luca 5, 34—35; Marcu 2, 20). După Apostolul Pavel, creștinul este liber să *postească* potrivit propriei sale conștiințe și hotărîri, deoarece «nu mîncarea ne va așeza înaintea lui Dumnezeu» (I Cor. 8, 8; cf. I Tim. 1, 8—9).

Într-adevăr, practica *postului* a variat în diferite epoci și locuri. *Învățătura celor Doisprezece Apostoli* (VIII, 1) recomandă ca zile de *post* miercurea și vinerea; miercurea fiind ziua în care s-a ținut Sinodul iudeilor, ca să trădeze pe Iisus, iar vinerea, ca zi în care Domnul a suferit răstignirea pe cruce. *Constituțiile apostolice*, redînd practica Bisericii Siriene din a doua jumătate a secolului al 3-lea, vorbesc de *Postul* din Săptămîna Patimilor, cu abținerea completă în Vinerea și Sîmbăta Mare (cf. Luca 5, 35; Marcu 2, 20). În secolul al 4-lea, acest *post* pascal se extinde la 40 de zile, desigur, în amintirea celor 40 de zile petrecute în pustie de Iisus. Etheria, pelerină spaniolă la Ierusalim (secolul 4), menționează, de asemenea, *Postul* Paștelui. Canonul 69 apostolic impune, pentru cler și credincioși, obligația *Postului* Paștelui de 40 de zile, precum și a *postului* în zi de miercuri și vineri, în fiecare săptămînă. Dacă nu se respectă acest canon, clericii să fie depuși, iar laicii să fie excomunicați, adică excluși de la cuminecătură. Sinodul din Laodiceea (canonul 50) prevede abstinența *riguroasă* (xerofagie) în tot timpul acestui *post*. Sinodul din Trullo (692), canonul 56, interzice consumarea de ouă și lapte. În general, *postul* acesta constă dintr-o singură masă pe zi, de obicei deplasată către seară.

Din secolul al 10-lea, Biserica din Constantinopol fixează marile perioade de *post* din cursul anului bisericesc. Biserica Ortodoxă observă azi patru *posturi mari*:

Sfîntul și Marele Post (Păresimile sau *Postul* Paștelui), care se ține în perioada Triodului, pe timp de șase săptămîni, începînd de la Duminica Vameșului și Fariseului și terminînd cu Sîmbăta în Săptămîna Mare.

Postul Nașterii Domnului sau al Crăciunului, care ține 40 de zile, de la 15 noiembrie la 25 decembrie.

Postul Sfintei Mării (Sintămăriei), care durează 15 zile, înainte de sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului (15 august).

Postul Sfinților Apostoli (al Sînpetrului) începe luni după Rusalii, pînă la 29 iunie, sărbătoarea Sfinților Petru și Pavel. Acest *post* este, deci, mobil, urmînd data Paștelui.

Posturi scurte sînt :

— miercurea și vinerea de peste fiecare săptămînă (în afară de Săptămîna Luminată) ;

— ajunul Bobotezei, la 5 ianuarie;

— Ziua Crucii, la 1 august ;

— Sărbătoarea Crucii, la 14 septembrie ;

— Ziua Tăierii Capului Sf. Ioan Botezătorul, la 29 august.

Există momente particulare din viața creștinului, în care se impune *postul*. «Înainte de botez să *postească* cel ce botează și cel botezat și alți cîțiva, dacă pot. Poruncește, însă, ca cel ce are să se boteze să *postească* o zi sau două înainte». (*Didahia* VII, 4). Nu există un canon precis în ce privește *postul* înainte de primirea împărtășaniei. Duminica, fiind zi de bucurie, nu se *postește* (Canonul 64 apostolic).

Postul face acum parte din starea de pocăință și de sfințire în care are loc mărturisirea păcatelor și împărtășirea cu Sfintele Taine. Principiul urmat rămîne acesta : «Dacă poți purta tot jugul Domnului, desăvîrșit vei fi ; dar dacă nu poți, fă ce poți» (*Didahia* VI, 2).

A treia conferință panortodoxă preconciliară (Chambésy, nov. 1986) a adoptat un document provizoriu despre «Importanța *postului* și observarea lui astăzi» (vezi : Episkepsis, no. 369/1986).

PREFACERE EUHARISTICA [gr. metabole = transformare, schimbare] : schimbarea darurilor euharistice — pîinea și vinul — în Trupul și Sîngele Domnului cel înviat, după recitarea cuvintelor de instruire (Matei 26, 26—28), prin invocarea — epicleza — Duhului Sfînt, fără ca aceste daruri să-și piardă aspectul lor văzut. *Prefacerea* este punctul central al liturghiei euharistice. Ca acțiune liturgică, *prefacerea* implică mai multe elemente :

1. Lucrarea personală a Duhului Sfînt, deoarece orice act de «sfințire» sau de «consacrare» se face prin mijlocirea ipostatică și activă a Duhului. Biserica adică adresează rugăciunea ei de invocare Tatălui, pentru ca Cel care ne-a dat pe Fiul ca jertfă de răscumpărare o dată pentru veșnicie și Care a primit darurile euharistice în amintirea acestei jertfe, să ne trimită în schimb pe Duhul Sfînt pentru a ne arăta pe Fiul sub forma pîinii și a vinului. Același Duh care lucrează asupra lui Hristos întruparea și transfigurarea vine și schimbă pîinea și vinul în Însuși Trupul lui Hristos cel îndumnezeit, încît creștinii se împărtășesc în Sfintele Taine cu dumnezeirea Lui.

2. Prezența reală a Trupului și Sîngelui Mîntuitorului în darurile euharistice, prezență care se realizează prin «irupția» Duhului Sfînt. Duhul care a înviat din morți pe Hristos, și Care dă asigurarea întoarcerii finale a Domnului plin de slavă, este Cel care creează o situație nouă, de transfigurare, de schimb ontologic, astfel încît pîinea și vinul sînt schimbate în Trupul și Sîngele lui Dumnezeu. De aceea, prin cuminecătura cu Sfintele Taine, creștinii devin «concorporali» și «consanguini» cu Hristos (Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza I Mistagogică*, 22, 3). Deoarece mîntuirea prin întruparea lui Hristos este un act istoric, și îndumnezeirea, prin comu-

niunea cu Hristos cel înviat, este un act ontologic. De la începutul Bisericii, Euharistia a fost nu numai momentul culminant de adorare a prezenţei reale a lui Hristos cel înviat, ci şi «mîncarea» poporului lui Dumnezeu. Prezenţa reală este posibilă numai dacă Euharistia este aceeaşi jertfă de pe cruce, dar în chip nesîngeros. De aceea pîinea şi vinul nu sînt chip al Trupului şi al Sîngelui lui Hristos, ci prin ele se împărtăşeşte de dumnezeirea lui Hristos.

3. *Prefacerea* comunităţii în trupul lui Hristos: «Să vină Duhul Tău cel Sfînt peste noi şi peste darurile acestea ce sînt puse înainte...». Într-adevăr, darurile sînt aduse de credincioşi, ele formează jertfa Bisericii, dar nu ele sînt *prefăcute* de Biserică, ci Biserica e *prefăcută* în Trupul şi Sîngele Domnului: «Să Se sălăşluiască Duhul cel bun al harului Tău peste noi, peste aceste daruri puse înainte şi peste tot poporul Tău».

4. *Prefacerea* — μεταβολή indică faptul schimbării vinului şi a pîinii, prin coborîrea şi irupţia Duhului Sfînt, în trupul şi sîngele lui Hristos, astfel încît în Sfintele Taine se participă la divinitatea lui Iisus, fiind unul şi acelaşi Trup. «Dacă tu cercetezi să afli modul în care se produce aceasta, îţi este suficient să ştii că prin Duhul Sfînt, în acelaşi fel în care Domnul, prin El însuşi şi în El însuşi, de la Sfînta Fecioară şi prin Duhul Sfînt, Şi-a asumat trupul Său. Noi nu cunoaştem nimic în plus de aceasta: cuvîntul lui Dumnezeu este adevărat, lucrător, atotputernic, iar modul acesta pe care îl cauţi este de nepătruns» (Sf. Ioan Damaschin, *Credinţa ortodoxă*, cap. IV, XIII, trad. cit., p. 173—174). Sfinţii părinţi care au scris despre Euharistie (Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfînt*, 27; Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza* 22, 3 şi a 4-a mistagogică; Sf. Ioan Hrisostom, *Despre preoţie* III, 4—5) consideră *prefacerea* ca fiind scopul liturghiei, prin şi în Duhul Sfînt, dar nu explică modul cum se face aceasta. Conciliul de la Trident (1545—1563) a adoptat termenul *transsubstanţiere* (schimbare de substanţă) pentru a da o explicare misterului *prefacerii*. Este adevărat că în Mărturisirile de credinţă ortodoxe (Petru Movilă şi Dositei), apărute în sec. al XVII-lea, se foloseşte echivalentul grecesc al termenului latin — μετουσίωσις; totuşi ortodocşii n-au subscris la explicaţia filozofică pe care o presupune acest termen.

«Tot aşa şi la sfinţirea darurilor: noi credem că înseşi cuvintele Mîntuitorului săvîrşesc taina prefacerii. Însă numai prin mijlocirea preotului, adică la cererea şi prin rugăciunea lui. Căci acele cuvinte nu lucrează de la sine, prin oricine sau oricum, ci sînt multe condiţiuni care se cer îndeplinite şi fără de care ele nu-şi fac efectul.

Prin urmare, nu e deloc drept să criticăm pe cei ce se roagă pentru sfinţirea darurilor; bizuindu-se pe rugăciune, aceştia nu se încred în ei înşişi (cum pretind latinii), ci în Dumnezeu, Care a făgăduit că ne va da. Căci ideea de rugăciune presupune tocmai contrariul a ce cred latinii: ceea ce face pe oameni să se roage este că nu se bizuiesc pe ei înşişi, ci cred că numai Dumnezeu ar putea să le împlinească ruga.

Iată de ce rugăciunea noastră pentru sfinţirea darurilor (epicleza) nu poate fi nici îndoielnică şi nici cu efect nesigur. Căci Însuşi Domnul, Cel ce totdeauna arată că voieşte să dea, o împlineşte. De aceea, noi credem că sfinţirea darurilor se săvîrşeşte prin rugăciunea preotului, ca unii care ne bizuim nu pe puterea omenească, ci pe puterea lui Dumnezeu. Şi credem aceasta nu pentru omul care se

roagă, ci pentru Dumnezeu, Care ascultă rugăciunea și nu pentru că se roagă omul, ci pentru că Adevărul a făgăduit că va da. Într-adevăr, Hristos a arătat că voiește să dea totdeauna acest dar, ceea ce nici nu mai e nevoie să dovedim. Căci pentru aceasta a venit El pe pămînt, S-a jertfit și a murit; de aceea există altare, preoți, atîtea mijloace de curățire și toate poruncile, învățăturile și îndemnurile: ca să ne pună la îndemînă Masa aceasta a sfintelor Taine. De aceea zicea Domnul că dorea atîta Paștele iudeilor, pentru că voia să întemeieze atunci și să lase ucenicilor Săi Paștele cel adevărat, al nostru; de aceea a poruncit: «Aceasta să faceți întru pomenirea Mea!», ca unul Care voiește ca noi să săvîrșim totdeauna această lucrare sfîntă. Așadar, ce îndoială ar putea avea cei ce se roagă lui Dumnezeu, cînd, pe de o parte, ei știu sigur că vor dobîndi ceea ce cer și cînd, pe de alta, Cel ce are puterea de a da, dorește să dea?

Prin urmare, cei ce cred că sfințirea darurilor se săvîrșește prin rugăciunea preotului nu nesocotesc cuvintele Mîntuitorului, nici nu se bizuiesc pe ei înșiși și nici nu fac ca această taină să atîrne de efectul îndoielnic al unei rugăciuni omenești, cum ne învinovățesc pe nedrept latinii» (Nicolae Cabasila, Tîlcuirea dumnezeieștii liturghii, *cap. XXIX, trad. rom. cit., p. 74—75).*

Bibliografie: Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheza IV mistagogică*, 1—8, trad. cit., p. 67—71; Sf. Ioan Damaschin, *Credința ortodoxă*, IV, XIII, trad. cit., p. 171—176; Nicolae Cabasila, *Explicarea dumnezeieștii liturghii*, XXX, 1—16; XXXII, 12—15; LI, 2, trad. cit., p. 191—197, 205—207, 295; Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, p. 240—258; Martin Jugie, *Le mot transsubstantiation chez les Grecs avant 1629 et après 1629*, în «Echos d'Orient», 10 (1907), p. 5—12, 65—77.

PREOT [gr. presbiteros, lat. presbiter = bătrîn, slujitor la templu, prezbiter, cinul preoțesc]: slujitorul din treapta a doua a preoției, deși termenul a circulat cu multiple sensuri. De pildă, apostolul Petru se numește pe sine *«prezbiter»* și «martor» al patimilor lui Hristos (I Pt. 5, 15), *prezbiter* însemnînd aici păstor sau cîrmuitor al Bisericii, Hristos însuși fiind numit Marele Păstor. De asemenea, apostolul Ioan se numește *«prezbiterul»* (II In 1, 1), tot cu sensul de păstor sau conducător al comunităților din Asia Mică.

Într-o mențiune din Fapte 11, 30 se spune că Pavel și Barnaba au adus ajutoare din Antiohia pentru *prezbiterii* din Ierusalim. Iacov, despre care se știe că era episcop în Ierusalim (Fapte 21, 8), întîmpină pe Pavel adunînd pe toți prezbiterii — *preoții* din cetate. Tot Iacov îndeamnă pe creștini să cheme pe *preoții* Bisericii ca să se roage pentru cei bolnavi (Iac. 4, 14). Din aceste texte reiese clar că *presbiteroi* se referea la slujitorii din treapta a doua a *preoției*, deoarece în Ierusalim numai sfîntul Iacov era conducător-episcop, iar diaconii nu puteau primi daruri. Aceeași concluzie reiese și din alte locuri. Astfel, Pavel și Barnaba, în călătoriile lor apostolice prin Asia Mică, au hirotonit *prezbiteri-preoți* în toate comunitățile creștine de acolo (Fapte 14, 23). Este de reținut de aici faptul că *preoții* sînt orînduiți prin actul sacramental al punerii mîinilor. Desigur, prin *prezbiteri* nu se înțeleg aici episcopi, deoarece comunitățile din Asia Mică erau foarte mici.

Luca menționează și faptul că, din Milet, apostolul Pavel a trimis la Efes și a chemat pe *preoții (presbiteroi)* Bisericii (Fapte 20, 17). În același capitol (5, 28), acești *prezbi-*

teri sînt numiți episcopi : «Luați seama la voi înșivă și la toată turma, în care Duhul Sfînt v-a pus episcopi să păstoriți Biserica lui Dumnezeu». În acest caz tipic, cei doi termeni — «*presbiteroi*» și «episcopoi» — indică aceeași treaptă ierarhică și, cum în Bisericile din Efes și Milet nu existau episcopi, aici este vorba de slujitorii din treapta a doua, deci de *preoți*.

Care sînt funcțiile acestor *presbiteroi* ?

În legătură cu aceasta, adesea se face confuzie între organizarea sinagogii iudaice și organizarea comunităților creștine primare. În sinagoga iudaică, grupul bătrînilor se ocupa exclusiv cu probleme de organizare și de administrație, pe cînd cultul propriu-zis era condus de membrii clasei *preoțești*. Bătrînii reprezentau interesele comunității și cărturarii erau interpreții Legii, dar ei nu conduceau cultul în sinagogi sau la templu și nici nu aveau sarcini pastorale, acestea fiind rezervate clasei sacerdotale.

Preoții-prezbiteri din comunitatea creștină sînt orînduiți de Duhul Sfînt ca păstori (Fapte 20, 28), au deci funcții pastorale (II Pt. 5, 1—2), fac rugăciuni și ung pe bolnavi (Iac. 5, 14—15), predică și învață (I Tim. 5, 7, 17), poartă de grijă și cîrmuiesc comunitatea (Rom. 11, 8 ; I Tes. 5, 12, 13) și îndrumează viața duhovnicească a credincioșilor (Evr. 13, 7, 17, 24). Slujirea *preoților* constă mai ales în faptul că ei aduc laudă de adorare și oferă lui Dumnezeu rugăciunile credincioșilor (Apoc. 5, 8). În viziunea sfîntului apostol Ioan, cei 24 de *prezbiteri* (numărul 24 simbolizează cele 24 de clase *preoțești* din Vechiul Testament — I Cronici 24, 1—9) stau înaintea lui Dumnezeu, se prosternează și se închină, cîntă imne de slavă (Apoc. 4, 4, 9, 10), aduc închinăciune și mulțumire lui Dumnezeu (Apoc. 11, 16—17), strigînd : «Amin, Aleluia» (Apoc. 19, 4). Prin urmare, *preoții* au primit puterea de la apostol și dețin autoritatea în Biserică, îndeplinind funcții sacramentale și pastorale. *Didahia* (15, 1—2) afirmă în mod clar că funcția specifică a *preoților* este slujirea învățătoare.

La început slujirea de *prezbiter* apare cu precădere în comunitățile iudeo-creștine (Fapte 11, 30), fiind echivalentă cu ceea ce reprezintă slujirea de episcop pentru comunitățile formate din creștinii proveniți dintre elini. La începutul secolului II, cele două trepte ale *preoției* se deosebesc atît ca denumire, cît și ca funcție. Pentru Ignatie, *prezbiterii* reprezintă pe apostoli, în timp ce episcopul este imaginea Tatălui. După sfîntul Irineu, episcopul este înconjurat de colegiul *prezbiterilor*, el însuși fiind unul din *prezbiteri*. Ca și episcopul, colegiul *preoților* face parte din structura Bisericii locale. Începînd cu epoca postapostolică, în care creștinismul s-a deplasat în afara marilor cetăți, episcopul a trimis, prin hirotonie, ca «reprezentanți» ai săi, pe unii din *prezbiterii* săi. Astfel apare parohia de tip *prezbiterial*, care nu mai poseda toate gradele ierarhice necesare și constitutive unei Biserici locale de tip episcopal (eparhia), în care *prezbiterii* au rolul de co-liturghisitori, adică asistă pe episcop în jurul tronului în altar (synthronon ; cf. I Tim. 4, 14).

Într-adevăr, *prezbiterul* este hirotonit de episcop pentru o parohie, avînd toată răspunderea pastorală. El primește antimisul de la episcopul eparhiei, al cărui nume îl comemorează la liturghie. În general,

el slujește în numele episcopului. El este liturghisitor, adică aduce daruri și invocă harul împreună cu poporul, el este predicator și păstor (I Tim. 4, 13), adică conduce poporul credincios în prezența lui Hristos. În ce privește datoria de a învăța, Ioan Hrisostom spune că nu există mare deosebire între *prezbiteri* și episcopi, deoarece cei dintîi au obligația de a propovădui învățătura prin însăși natura slujirii lor (I Tim. 5, 17). Singura deosebire între cele două slujiri este hirotonia, care revine exclusiv episcopilor *(Omilia 11 la Epist. I către Timotei)*. Canoanele (LVIII apostolic și XIX — Sinodul VI ecumenic) prevăd obligația *prezbiterilor* de a învăța zilnic și mai ales Duminica, prin lecturi biblice, comentarii și predici.

În discuțiile din ultima vreme despre Biserica locală, unii teologi ortodocși au afirmat că, în comparație cu configurația originală a Bisericii locale — cînd aceasta coincidea cu cetatea sau parohia și în care era posibil să fie reprezentate toate slujirile sacerdotale : episcopul, *preotul* și diaconul, actuala parohie ar fi o deformare, deoarece *preotul* devine săvîrșitorul Euharistiei, în timp ce el este numai asistentul episcopului, care este de drept conducătorul slujbei (proestos). Aceste discuții pot fi rezumate astfel : Biserica locală, care este dioceza episcopală, nu parohia, e garantată de episcop, nu de *preot*. În acest tip de Biserică locală, preoții formează un colegiu (synthronon) în jurul episcopului, îl asistă la liturghie și au funcția de a învăța. În această Biserică, diaconul este atașat direct episcopului, nu *preotului*. Totuși, pentru nevoile Bisericii locale, *preotul* este trimis să organizeze parohiile din afara cetății episcopale, avînd răspunderea prin actul hirotoniei unui conducător liturgic. El este, prin însăși funcția sa, imaginea apostolilor, după cum episcopul este chipul Tatălui, iar diaconii, icoana lui Iisus Hristos (sfîntul Ignatie al Antiohiei). (v. IERARHIE și PREOȚIE).

PREOȚIE [gr. ierosini — ieratevma, lat. sacerdos — sacerdotium = slujirea la templu, celebrarea și aducerea jertfei] : Biserica este constituită ca un popor «sacerdotal» : «Iar voi sînteți seminție aleasă, *preoție* împărătească, neam sfînt, popor agonisit de Dumnezeu» (I Pt. 2, 9).

În epistola către Evrei (7, 21—28) se vorbește pe larg despre *preoția* unică, netrecătoare, a lui Hristos, Arhiereul care S-a adus pe Sine însuși jertfă răscumpărătoare odată pentru totdeauna. Epistola face o comparație între *preoția* Vechiului și Noului Testament, reproducînd întreg vocabularul biblic sacerdotal. Faptele Apostolilor și Epistolele probează că există o *preoție* specială, hirotonită, a cărei funcție este îndeplinită printr-o harismă distinctă a Duhului Sfînt, primită în actul hirotoniei (Fapte 6, 6 ; 14, 23 ; 20, 28 ; II Tim. 1, 6—7 ; Tit 1, 5—9).

Apostolul Petru afirmă că *preoția* este o stare generală a tuturor membrilor Bisericii (I Pt. 2, 4—10). *Preoția* creștină se deosebește de sacerdoțiul de la templul iudaic anume prin aceea că toți credincioșii au devenit «*preoți* ai lui Dumnezeu și ai lui Hristos» (Apoc. 1, 6 ; 20, 6). Există deci o consacrare *preoțească* a întregii Biserici, a cărei origine este *preoția* unică a lui Hristos, «Mijlocitorul unui Testament mai bun» (Evr. 8, 6).

În lăuntrul Bisericii se pot distinge :

a) starea de consacrare sacerdotală a tuturor creştinilor, primită prin Tainele botezului şi mirungerii. Este vorba de *preoţia* generală care aparţine tuturor celor botezaţi, care au responsabilităţi şi harisme personale, cu caracter eclezial general;

b) slujirea sacerdotală propriu-zisă, instituită şi confirmată în Taina hirotoniei, care se referă la funcţii specifice sacramentale, didactice şi pastorale, şi care are un rol reprezentativ.

Pe de o parte, deoarece sînt deosebite ca natură şi ca autoritate, şi întrucît participă în mod diferit la obiectul *preoţiei*, aceste slujiri nu se pot înlocui una cu alta. Fiecare are locul, funcţia şi specificul ei înlăuntrul trupului bisericesc. Pe de altă parte, ambele sînt necesare şi sînt inseparabile, deoarece Biserica nu este o instituţie clericală şi deoarece nici o slujire nu este auto-suficientă. Fiecare creştin are o «demnitate *preoţească*» şi are acces direct la obiectul *preoţiei*, dar slujirile primite prin hirotonie au o funcţie de reprezentare, nu numai o responsabilitate personală.

Care este caracterul sau statutul specific al *preoţiei* hirotonite:

1. Slujirea *preoţească* este o harismă care se sprijină nu atît pe o vocaţie personală, ci pe chemarea Bisericii. Ea nu provine numai din libera alegere a candidatului, numai din o dorinţă personală, ci mai ales din acceptarea Bisericii. Obiectul *preoţiei* este dincolo de persoana celui hirotonit, deoarece este ales să «reprezinte» pentru popor *preoţia* lui Hristos.

2. Pentru părinţii apostolici (Clement Romanul, Irineu) *preoţia* prin hirotonia episcopului este o normă şi o garanţie pentru continuitatea cu apostolii. Desigur întreg laos-ul răspunde de apostolicitatea Bisericii, dar *preoţia* hirotonită are harisma particulară de a supraveghea corectitudinea tradiţiei apostolice, de a fi o mărturie autentică a acestei tradiţii şi de a o exprima în mod oficial.

3. *Preoţia* este slujire sacramentală prin excelenţă şi ea se exercită în administrarea celor şapte Taine, în mod special a Tainei Euharistiei. În actele sacramentale, *preoţia* lucrează «în numele lui Hristos». «Iar Petru a zis către ei: Pocăiţi-vă şi să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, şi veţi primi darul Duhului Sfînt» (Fapte 2, 38).

4. *Preoţia* hirotonită deţine harisma conducerii comunităţii, episcopul fiind garantul şi interpretul unităţii unei Biserici locale (I Tim. 4, 13—16).

Funcţiile sacerdotale propriu-zise se pot rezuma astfel:

a) Propovăduirea cuvîntului (Fapte 6, 4) sau funcţia de continuitate apostolică (In 17, 18): «Mergînd, învăţaţi toate neamurile» (Mt. 28, 19).

b) Puterea de a consacra Euharistia şi a săvîrşi celelalte Taine («Să faceţi aceasta, întru pomenirea Mea» — I Cor. 11, 24), sau slujirea sacramentală (In 20, 21—23).

c) Îndrumarea pastorală şi organizarea eclezială, sau funcţia pastorală (cf. Fapte 1, 8; 2, 42—47).

Bibliografie: Ion Bria, *Preoţie şi Biserică*, în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 4, p. 523—534; Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, p. 161—166; Hr. Andrutsos, *Simbolica*, trad. Justin Moisescu, Craiova, 1955, p. 315—320; Clement Romanul, *Către Corinteni*, XL, 5; XLIV, 5; XLVII, 6; LIV, 2; LVII, 1, în «Scrierile Părinţilor Apostolici», trad. D. Fecioru, ed.

1979 p. 67—75; T. Stylianopoulos, *Holy Eucharistic and Priesthood*, in «The Greek Orthodox Teological Review», 23/1978.

PRESBITER (= preot, bătrîn): Biserica, după modelul sinagogii, era condusă la început de *presbiteri*, bătrîni. Termenul a fost folosit și cu sens de *episcop*. În *Faptele Apostolilor* se amintește de *presbiteri*, de hirotonia lor în Bisericile întemeiate de Pavel (14, 23), de faptul că Apostolii și *presbiterii* luau hotărîri comune în Ierusalim (15, 22). Apostolii au numit ca responsabili de comunități *presbiteri*, de unde derivă și slujirea de preot. Deși termenii se confundă, episcopii și *presbiterii* au existat din timpul Apostolilor (I Tim. 3, 1—7 și 5, 17). Iisus Hristos este Marele-Preot (Evrei 3, 1) care are preoție veșnică (Evrei 7, 24), preoția preotului-rege anunțat de Melchisedec în Vechiul Testament (Facere 14, 17—18; Ps. 109, 4). Apostolul Petru vorbește de preoția universală a poporului lui Dumnezeu, «preoție sfîntă», «preoție împărătească» (I Petru 2, 5, 9).

Bibliografie: Sabin Verzan, *Epistola I-a către Timotei a Sfîntului Apostol Pavel*, în «Studii Teologice», XL (1988) nr. 4, p. 55—94; Idem, *Preoția ierarhică sacramentală în Biserica Ierusalimului*, în «Ortodoxia», XLII (1990), nr. 1, p. 15—90.

PRIMAT PAPAL: Dogmă de credință formulată de Conciliul Vatican I în constituția «Pastor Aeternus» (din 18 iulie 1870), reinnoită de Conciliul Vatican II (în constituția «Lumen Gentium», cap. 18), potrivit căreia episcopul de Roma deține funcția de păstor suprem și de garant al unității Bisericii universale, ca «vicar» al lui Hristos pe pămînt și «succesor unic» al apostolului Petru. Cîteva elemente fundamentale stau la originea acestei dogme:

a) Instituirea apostolului Petru în rolul excepțional de «piatră» a Bisericii, adică în calitatea de cap și principiu vizibil al Bisericii pe pămînt, căruia i s-a făgăduit asistența specială a Duhului Sfînt (textele invocate sînt Mt. 16, 18—19; Lc. 22, 32; In 21, 15—16). Deși există un singur colegiu apostolic, Iisus ar fi pus aparte pe Simon-Petru ca șef al apostolilor. Raportul dintre Petru și ceilalți apostoli ar fi analog cu raportul dintre papă și ceilalți episcopi. Iisus ar fi concentrat întreaga Sa succesiune în persoana lui Petru. Sfîntul Ambrozie din Milan afirmă «ubi Petrus, ibi Ecclesia» (Sf. Ambrozie, *In Psalmos* XL, 30; P.L. 14, 1082).

b) Succesorul apostolului Petru este numai episcopul de Roma, capitala imperiului roman, deoarece aici Petru a exercitat slujirea sa de «vicar» a lui Hristos, a murit ca victimă a persecuției lui Nero, către 67, a fost îngropat pe colina Vatican. Un singur episcop ar fi succesorul lui Petru, de aceea numai episcopii uniți cu el sînt succesorii colegiului apostolic. Irineu (în *Adversus Haereses*, III, 3, 1—2) stabilește o listă de episcopi romani, succesori ai apostolului Petru, începînd cu Lin și Anicet, necunoscuți în istorie.

c) Ecleziologia catolică din ultima vreme preferă să denumească *primatul* papal ca o slujire specială necesară unității universale a Bisericii, concentrată în persoana episcopului de Roma.

Există o întreagă literatură teologică cu privire la locul apostolului Petru în adunarea apostolilor și cu privire la rangul și rolul Bisericii romane față de celelalte Biserici creștine.

În primul rînd analogia : Petru și ceilalți apostoli — papa și episcopii, nu numai că nu corespunde cu datele Noului Testament, dar a și fost exagerată din punct de vedere teologic. Ea poate fi o simplă ipoteză de lucru, nu o doctrină eclezioloqică. Tradiția comună a mărturisit totdeauna că Petru este «corifeul apostolilor», sau unul din «corifeii» lor, dar din aceasta n-a tras concluzii *primatiale* pentru succesorii săi. De altfel, o dublă succesiune — una petrină și alta apostolică — este în deplin dezacord cu însăși ideea de apostolicitate a Bisericii. Biserica este «apostolică» deoarece Hristos a așezat la originea ei, ca pîrga ei și ca modelul ei, colegiul apostolic adunat la Cincizecime.

Apoi, papa este episcop de Roma, și nu episcopul unei alte dioceze sau al unei alte cetăți, cum de altfel afirmă Pius al IX-lea în ianuarie 1875. El are propria lui jurisdicție, regională, limitată, și nu este «episcop al Bisericii universale», așa cum papa Paul al VI-lea semnează actele Conciliului Vatican II. Chiar dacă uneori papii intervin în probleme pastorale ale Orientului, papii n-au exercitat dreptul de jurisdicție asupra mitropoliilor răsăritene. De aceea, pentru Biserica răsăriteană dogma *primatului* papal neagă însuși conceptul de Biserică locală și autonomia Bisericilor locale, inclusiv drepturile patriarhilor. Ce sînt episcopii locali față de un episcop universal ? Este adevărat că după al doilea conciliu de la Vatican a fost pusă în circulație ideea de «colegialitate» dar ea nu schimbă raportul de bază dintre episcopi și papă, care are un episcopat de tip petrin, nu de tip apostolic, cum au ceilalți episcopi subordonați papei.

Răspunsul ortodox cuprinde trei elemente : 1) «Piatra» pe care Iisus zidește Biserica Sa este mărturisirea de credință a lui Petru, nu persoana apostolului ; 2) Petru a prezidat adunarea euharistică în Ierusalim, în locul lui Iisus. Această funcție petrină o are orice episcop în calitatea lui de celebrant al Euharistiei și de șef al Bisericii locale ; 3) Petru a fost «corifeul» colegiului Apostolilor. Practica Bisericii a recunoscut episcopului de Roma rolul de «primus inter pares» în rîndul celorlalți episcopi, dar nu ca episcop peste episcopi, deoarece nu pot să existe doi episcopi în același loc.

Astfel, după Origen, cuvintele lui Hristos, din Matei 16, 18 și cf. Luca 22, 23, nu au o semnificație instituțională, ci una soteriologică. Apostolul Petru a mărturisit credința în Hristos, care stă la temelia Bisericii. Orice Biserică locală este zidită pe această «piatră», adică pe mărturisirea credinței, de aceea succesiunea lui Petru ca și apostolicitatea fiecărei Biserici locale sînt asigurate prin însăși succesiunea în tradiția acestei credințe.

După sfîntul Cyprian de Cartagina «scaunul lui Petru» aparține episcopului existent în fiecare Biserică locală. Imaginea lui Petru este reluată de fiecare episcop local. Prin aceasta, orice Biserică locală se află în aceeași succesiune ca a lui Petru și își are catolicitatea ei. Succesiunea petrină nu este deci rezervată unei singure Biserici, respectiv Bisericii de Roma. Consecvent, sfîntul Cyprian vorbește de consensul episcopilor și de un episcopat unit, excluzînd autoritatea supremă a vreunui episcop asupra celorlalți. Tot el amintește că episcopul de Roma era ales de episcopii regiunii (sec. III) ca *primat* al acelei regiuni, nu ca

episcop al Bisericii universale. Doctrina *primatului* papal vine deci în contradicție cu această poziție a episcopului local, care primește, prin însăși hirotonia sa, autoritatea lui Petru.

Desigur, ideea de *primat* există în istoria Bisericii, dar ea aparține legislației bisericești (v. PRIMUS INTER PARES). *Primatul* nu este o funcție dată de Hristos unei Biserici locale. Apostolicitatea sau întemeierea de către apostoli a Bisericilor constituie un criteriu pentru stabilirea *primatului* ierarhic între scaunele locale, dar Bisericile apostolice n-au dedus din aceasta pretenții jurisdicționale. De pildă, în sec. IV episcopul de Ierusalim stă sub jurisdicția mitropolitului de Cezareea, aceasta fiind capitala civilă a Palestinei. Privilegiul Romei nu poate fi explicat doar de criteriul apostolicității, deoarece canoanele 63/Sinodul II ec. și 28/Sinodul IV ec.) iau în considerare faptul că ea este «cetatea imperială». Biserica Romei «în virtutea originii sale apostolice» a fost socotită ca avînd întîietate în cadrul pentarhiei, ordinea celor cinci patriarhate ale Bisericii vechi, episcopul de Roma fiind mitropolit al Italiei și patriarh al Occidentului. Dar aceasta nu numai din cauză că apostolul Petru a întemeiat și condus Biserica din Roma, — cu toate că pătrunderea creștinismului în Apus prin coloniile iudaice se datorește apostolului Pavel, iudeu convertit, născut în Tars și de aceea cetățean roman, care predică la Roma, în Italia meridională și în Spania, și care moare ca martir către anul 67 —, ci și în virtutea faptului că Roma este capitala imperiului. De altfel, Roma nu are în primele secole importanța marilor centre creștine, ca Antihoia, Alexandria, Edesa, Cezareea, Cartagina. Iar centru al creștinismului occidental Roma devine de abia după căderea Ierusalimului (70). Toate sinoadele ecumenice s-au ținut în Orient, iar în Orient papii n-au jucat un rol important. De asemenea, patriarhul de Constantinopol a fost socotit egal cu patriarhul Romei, pe temeiul aceluiași argument: Constantinopol este a doua Romă.

Prin urmare, instituția *primatului* pontifical, ca și a patriarhului de altfel, nu are caracter dogmatic, ea neputînd fi dedusă din esența Bisericii și nici nu este întemeiată pe o poruncă explicită a Mîntuitorului. Ea nu este de drept divin. Există structuri care sînt complementare esenței Bisericii, într-o situație istorică determinată. *Primatul* roman a fost necesar într-o situație istorică dată pentru manifestarea unității Bisericii apusene, care desigur are locul ei de întîietate în ordinea Bisericilor vechi, o ordine de drept bisericesc, nu divin (v. PENTARHIE). Roma devine centrul Bisericii universale în condiții istorice determinate, inclusiv în virtutea «originii sale apostolice», dar în epoca în care Roma obține această întîietate, creștinismul roman nu se poate compara cu creștinismul oriental (v. PRIMUS INTER PARES). În acest sens, un sinod ecumenic viitor ar putea să se pronunțe despre autoritatea episcopului de Roma.

Bibliografie: Articolele de John Meyendorff, N. Afanassieff, A. Schmemann, N. Koulomzine, în vol. *La Primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe*, Delachaux Niestlé, Neuchâtel, 1960; Mitrop. Emilianos Timiadis, *Saint Pierre dans l'exégèse orthodoxe*, în «Istina», 23 (1978) nr. 1, p. 56—74; G. Kolemine, *Le Saint Apôtre Pierre. Etude ecclésiologique*, în «Cahiers Saint-Irénée», nr. 41, 1963, p. 1—35; nr. 42, 1963, p. 1—17; nr. 43, 1963,

p. 8—26; Emmanuel Lanne, *La conception post-tridentine de la Primauté et l'origine des Eglises unies*, in «Irénikon», 52 [1979], nr. 1, p. 5—33; *Papal Primacy and the universal Church*, edited by Paul C. Empie and T. Austin Murphy, col. Lutherans and Catholics in Dialogue, V, Augsburg Publishing House, Minneapolis, Minnesota, 1974; Jean-Jacques von Allmen, *La primauté de l'Eglise de Pierre et de Paul*, Cerf, Paris, 1977; J. M. R. Tillard, *L'évêque de Rome*, Cerf, 1928.

«PRIMUS INTER PARES» [= cel dintîi, primul între egali]: expresie care desemnează poziția episcopului de Roma (și a Bisericii respective) în cadrul pentarhiei, adică a sistemului celor cinci vechi patriarhate (**Roma, Constantinopol**, care cuprinde Asia Mică, **Alexandria**, care include Egiptul, Chaldea și Persia, **Antiohia**, care păstorește Siria și Mesopotamia, și **Ierusalim**, care include Palestina) din perioada sinoadelor ecumenice (v. PENTARHIE).

În istoria Bisericii au existat diferite criterii pentru a denumi un episcop local ca șef sau primat al unei regiuni, ca de pildă apostolicitatea scaunului, vîrsta episcopului, autoritatea acelei tradiții locale, importanța culturală a orașului de reședință. Astfel, primat putea fi: episcopul unui Scaun apostolic (Roma, Alexandria), episcopul cel mai în vîrstă (Spania), episcopul unei cetăți cu tradiție teologică solidă (Antiohia). Dacă episcopul de Roma «prezidează în dragoste», după expresia lui Ignatie al Antiohiei, episcopul de Constantinopl se bucură de întîietate datorită importanței politice și culturale a cetății respective. Aceste elemente au stat la baza pentarhiei, care este o ordine de drept bisericesc, în lăuntrul căreia fiecare episcop, păstrînd unitatea cu ceilalți, are o independență deplină. Pe de altă parte, exista posibilitatea de a se schimba situația de «*primul*», de *primat*, a unui episcop, întrucît această situație nu este de ordin divin. Potrivit canonului 34 apostolic, apostolul Petru este, intre Cei Doisprezece, «protos», adică icoana unității lor, și nu «arché», adică originea sau principiul lor. *Protos* sau *primus* înseamnă *primul* dintr-o serie, *primul* în ordinea respectivă. Petru nu este un apostol de un plan superior, ci unul identic cu ceilalți. Astfel, apostolii nu primesc puterea prin el (ca principiu), ci ca el, adică prin analogie cu modelul său. Tot așa, episcopul de Roma nu este *primus* ca șef, în sens de superioritate, ci ca cel dintîi dintr-o serie, în sens de egalitate, *primus inter pares*. În acest sens, Orientul nu neagă «primatul» episcopului de Roma în rîndul patriarhilor Bisericilor locale, dar acest rang nu este de drept divin și nici nu-i oferă o poziție canonică de episcop cu jurisdicție universală. De altfel, așa cum indică sinoadele ecumenice (Can. 3/Sinodul II ec. și Can. 28/Sinodul IV ec.) primatul unei Biserici locale nu este de drept divin, ci de drept istoric. Canonul 34 apostolic confirmă ecleziologia potrivit căreia primatul în Biserică are la bază ideea că episcopii sînt egali între ei, și între ei există o ierarhie de drept bisericesc. Primatul nu este altceva decît *cel dintîi dintre episcopii egali* ai unor Biserici locale.

Este adevărat că sinodul local de la Sardica (343) dă posibilitate episcopilor de a se adresa, în cazuri excepționale, conciliului de la Roma, prezidat de papa. Bisericii Romei nu i s-a contestat acest privilegiu. Dar împăratul Justin (518—527) face deosebire între scaunul de Roma și titularul acestui scaun, deoarece

papa poate fi destituit, ca oricare alt episcop. Apoi, conceptul de primat al episcopului Romei (v. PRIMAT PAPAL) n-a anulat autoritatea sinoadelor. Pînă în sec. al XI-lea, sinodul este recunoscut ca autoritate supremă în Biserica întreagă, căruia i se supun toţi episcopii, inclusiv cel de Roma.

Bibliografie: Maximos, Mitropolit de Sardes, *The Oecumenical Patriarchate in the Orthodox Church*, A Study in the History and Canons of the Church, Patriarchal Institute for Patristic Studies, Thessaloniki, 1956; Ioan Floca, *Întîietatea onorifică, întîietate jurisdicţională şi primat de jurisdicţie universală*, în «Studii Teologice», XLI (1989), nr. 5—6, p. 6—16; Antoine Wenger, *Les trois Rome*, Desclée de Brouwer, Paris.

PROFEŢI: Crezul afirmă că Duhul a vorbit prin *profeţi*. *Profeţii* sînt cunoscuţi prin rolul pe care l-au avut în istoria poporului lui Israel. *Profeţii* «mari» sînt: Isaia, Ieremia, Iezechiel şi Daniel. Ei au misiunea de a comunica şefilor de popoare şi poporului voia lui Dumnezeu. Ei intervin şi combat mai ales idolatria, cultul zeilor, în afară de Dumnezeul unic al lui Avraam, Isac şi Iacov (Deut. 4, 39). Ei condamnă nedreptăţile personale şi sociale (Natan condamnă aspru crima lui David contra lui Urie — 2 Samuel 12, 1—15. Amos critică la fel de sever nedreptatea socială şi oprimarea săracilor, 2, 6—7). *Profeţii* anunţă nenorocirile care vor veni şi pedepsele divine (Ieremia şi Iezechiel prevestesc ruina Ierusalimului — Ieremia 19, 10—13; Iezechiel 5, 1—5).

În acelaşi timp, *profeţii* prezintă imaginea unui Dumnezeu care iubeşte poporul Său, pe care nu-l abandonează, căruia îi pregăteşte un viitor, căruia îi trimite un mîntuitor. Cel mai mare dintre ei a fost Moise, căruia Dumnezeu i-a dat *Decalogul* — Cele zece porunci — pe Muntele Sinai. La Schimbarea la faţă, în prezenţa apostolilor Petru, Iacov şi Ioan, Iisus stă de vorbă cu *profeţii* Moise şi Ilie (Matei 17, 2—4). Biserica Sa e zidită pe temelia apostolilor şi *profeţilor* (Efeseni 2, 20).

PRONIE [gr. pronoia, lat. providentia = purtare de grijă, prevedere]: modul în care Dumnezeu chiverniseşte şi conduce lumea spre s opul final pentru care a fost creată, în interiorul iconomiei Sale creatoare şi răscumpărătoare. Acţiunea *proniatoare* este neîntreruptă şi concomitentă cu cea creatoare şi judecătoare, ceea ce arată unitatea planului lui Dumnezeu cu creaţia Sa. Dependenţa de *pronie* este fundamentală, deoarece: pe de o parte, prin *pronie* Dumnezeu Se acomodează la orice situaţie istorică şi la orice fiinţă umană, iar pe de altă parte, *pronia* arată condiţia lumii în mîinile lui Dumnezeu, Care călăuzeşte, controlează, guvernează şi judecă totul: «Unde mă voi duce de la Duhul Tău, şi de la faţa Ta unde voi fugi? De mă voi sui în cer, Tu acolo eşti. De mă voi pogorî în iad, de faţă eşti» (Ps. 138, 7—8).

Aspecte principale ale învăţăturii despre *providenţă*:

— *Pronia* se referă atît la legile generale ale creaţiei, cît şi la entităţile particulare şi fiinţele individuale în care există aceste legi. Aceste legi sînt conduse către scopul pe care îl are lumea, viaţa veşnică. Altfel, *pronia* ar fi inutilă. Dumnezeu este cauza existenţei ca creator, cum şi scopul ei ca *proniator*.

— *Pronia* este nu numai suportul existenței care dă orientarea creației, ci și un ajutor, «palma lui Dumnezeu» (Ps. 139, 5), forța prin care Dumnezeu atrage ființele spre ținta lor firească. *Pronia* ia forma unui dialog continuu, a unei sinergii libere. Fără a sili voia omului, Dumnezeu folosește legi, situații, lucruri și le dirijează în mod liber.

— Omul este el însuși un organ al *proniei*, deoarece poate folosi în mod liber legile creației pentru a organiza viața sa și a semenilor săi. Între cauza existenței și scopul acesteia, care depind de voința lui Dumnezeu, omul se mișcă liber. El poate condiționa viața sa de cea a semenilor într-un mod pozitiv sau negativ.

— *Pronia* nu înseamnă pentru om lipsă de grijă sau de responsabilitate. «Căutați mai întîi împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui și toate acestea se vor adăuga vouă. Nu vă îngrijiți de ziua de mîine, căci ziua de mîine se va îngriji de ale sale. Ajunge zilei răutatea ei» (Mt. 6, 33—34). Textul este împotriva unei stări de agitație și de împrăștiere a spiritului, în care omul nu mai poate discerne valoriile fundamentale de lucrurile secundare. Textul cheamă credinciosul la concentrare asupra perspectivei în care a fost creat și destinat: viața viitoare. Psalmistul își pune încrederea deplină în *purtarea de grijă* a lui Dumnezeu: «Deschizînd Tu mîna Ta, toate se vor umple de bunătăți. Dar întorcîndu-Ți Tu fața Ta, se vor tulbura; lua-vei duhul lor și se vor sfîrși și în țărînă se vor întoarce. Trimite-vei Duhul Tău și se vor zidi și vei înnoi fața pămîntului» (Ps. 103, 29—31).

«Doamne, Cel ce cu palma Ta cea preacurată cuprinzi toate, Care îndelung rabzi pentru noi toți și-Ți pare rău de răutățile noastre, adu-Ți aminte de îndurările Tale și de mila Ta. Cercetează-ne pe noi întru bunătatea Ta, și cu harul Tău dă-ne ca, și în cealaltă vreme a zilei de acum, să scăpăm de meșteșugirile vicleanului, cele de multe feluri, și păzește fără de bîntuială viața noastră, cu harul Preasfîntului Tău Duh. Dumnezeule cel mare și minunat, Care cu bunătatea cea nespusă și cu purtarea de grijă cea multă chivernisești toate și ne-ai dăruit bunătățile Tale cele din lume și ne-ai chezășuit împărăția cea făgăduită, prin bunătățile cele dăruite nouă; Cel ce ne-ai ajutat, și în partea cea trecută a zilei, să ne abatem de la tot răul, dăruiește-ne ca și pe cea rămasă să o săvîrșim fără de prihană înaintea sfintei slavei Tale, ca să Te lăudăm pe Tine, Dumnezeul nostru, Cel singur bun și de-oameni-iubitor»

(Rugăciunea a 5-a și a 6-a de la Vecernie, în Liturghier, ed. 1974, p. 23—24).

Bibliografie: Ioan Damaschin, *Credința ortodoxă* I, cap. 29, trad. cit. p. 92—96.

PROTESTANTISM (sau Reforma protestantă): inițial, curent reformator în lăuntrul catolicismului, dar care apoi s-a organizat separat ca mișcare de *«protest»* (*«protestul»* a 15 conducători de orașe germane, în 1529, la Dieta din Speyer, contra lui Carol Quintul) împotriva corupției din Biserica romano-catolică, a inovațiilor ei medievale. Numele de *protestantism* vine de la atitudinea cîtorva principi ai statelor germane, care, în numele credinței lui Luther, *protestează* la Dieta de la Speyer, în 1529, contra decizei lui Carol al V-lea de a convinge cu forța pe Luther să renunțe la ideile sale.

La 31 octombrie 1517, Martin Luther (1438—1546), călugăr la mînăstirea augustinistă din Erfurt, profesor de studii biblice la universitatea din Wittenberg, formulează cele 95 de teze împotriva teologiei și practicii (a comerțului «sfînt») cu indulgențele. Luther nu vrea să creeze o altă Biserică, dar e scandalizat de faptul că însăși autoritatea Bisericii de la Roma, pe care o vizitează în 1510—1511, protejează și promovează abuzul cu indulgențele, în vederea reducerii pedepselor în purgatoriu. Afișarea publică a tezelor îl pune în conflict cu autoritățile catolice în fața cărora este chemat să se exprime: în 1518 la Heidelberg și Augsburg (în prezența cardinalului Cajetan, delegatul papei), în 1519 la Leipzig, unde are loc disputa cu Eck, despre supremația papei și infalibitatea conciliilor romane. În 1520, Luther scrie «Captivitatea babilonică a Bisericii». În același an, papa Leon al X-lea (1513—1521) îl excomunică, iar în 1521, dieta de la Worms îl condamnă. Protejat de Frederic de Saxonia, Luther se retrage la castelul Wartburg, undeva va traduce Noul Testament, pe care îl va publica în 1534. În 1522, Luther revine la Wittenberg pentru a expune o parte din ideile sale: predicarea cuvîntului, împărtășirea credincioșilor. În timpul revoltei țăranilor (1524—1525), Luther ia o atitudine ostilă acestora. La dietele de la Speyer (1526 și 1529), Luther e condamnat din nou, dar principii unor state germane sînt împotriva persecutării *protestanților*. Mai tîrziu, principii *protestanți* germani vor forma Liga Smalkaldică pentru a apăra *protestantismul*, dar acesta nu e recunoscut legal decît prin tratatul de la Passau în 1552. În 1530, la dieta de la Augsburg, Luther prezintă doctrinele de bază ale Reformei: autoritatea Bibliei, justificarea prin credință, prezența reală în Euharistie (împotriva lui Zwingli care susținea că Euharistia e o simplă cină de comemorare). Luther expune aceste doctrine în cele două «Catehisme» și în «Articolele Smalkaldice» (1537). Cel care a sprijinit pe Luther în propagarea teologiei *protestante* a fost Melanchton (1497—1560), în special prin publicarea în 1521 a lucrării «Loci Communes» și prin redactarea în 1530 a «Confesiunii de la Augsburg», pe care o acceptă și Luther.

Luther a deschis calea nu numai unei serii de controverse teologice, ci și unei mari mișcări reformatoare în întreaga Europă. «Reforma» a luat trei direcții principale: «luteranismul», în Germania, Scandinavia și Europa centrală; «calvinismul», în Elveția, Franța, Olanda și Scoția; «anglicanismul», în Anglia.

În Germania, «luteranismul» e sprijinit de principii germani, dar de-abia prin Tratatul de la Westfalia (1648), care încheie războiul religios de 30 de ani, luteranii capătă drepturi egale cu catolicii. În 1580 se publică «Cartea de concordie», care include cele două «Catehisme» și «Articolele Smalkaldice», de Luther, «Confesiunea» și «Apologia de la Augsburg» de Melanchton, și «Formula de concordie».

În Elveția, Reforma pătrunde mai întîi la Zürich, în 1518, prin Huldreich Zwingli (1484—1531), influențat de Erasmus. Pentru Zwingli, Reforma are un caracter social și național, de aceea el recunoaște autorității seculare dreptul să se ocupe cu problemele bisericești. În 1528 scrie «Comentariu despre adevărata și falsa religie», iar în 1529 se confruntă la Marburg cu Luther

în problema Euharistiei, susţinînd că Hristos este prezent doar spiritual, simbolic. Moare în lupta de la Kappel, apărînd Zürichul împotriva cantoanelor catolice elveţiene. Cel care a introdus Reforma la Geneva este Jean Calvin (1509—1564), francez exilat care se ocupă nu numai cu teologia Reformei, ci şi cu organizarea comunităţilor într-o formă prezbiteriană, poporul fiind reprezentat prin prezbiteri-laici. Calvin publică în 1536 «Instituţiile religiei creştine», în care precizează diferenţele dintre teologia sa şi cea a *protestantismului*. Clavin admite două Taine: botezul şi Euharistia, respinge concepţia lui Zwingli despre valoarea simbolică a comuniunii euharistice, vorbeşte despre «cetatea lui Dumnezeu», adică despre organizarea şi disciplina bisericească. Desigur, cea mai importantă învăţătură calvinistă este «predestinaţia» sau doctrina «alegerii duble», potrivit căreia Dumnezeu a ales înainte de creaţie pe unii pentru mîntuire, pe alţii pentru distrugere; prin urmare unii sînt predestinaţi la condamnare. La Zürich, mişcarea Reformei este dusă mai departe de Johann Heinrich Bullinger (1504—1575), iar la Geneva, de Theodor Beza (1519—1605). A doua Confesiune helvetică, Zürich 1566, este scrisă de H. Bullinger, succesorul lui Zwingli în Zürich.

Sub influenţa lui Calvin, Reforma pătrunde în Franţa încă din 1555, unde se transformă repede într-o mişcare politică. Masacraţi în 1572, în noaptea sfîntului Bartolomeu, reformaţii sînt apoi protejaţi, din 1589, de regele protestant Henric al IV-lea şi recunoscuţi în 1598, prin edictul de la Nantes.

În Olanda, Reforma ajunge încă din 1523, dar cel dintîi sinod reformat se ţine la Dort în 1574 şi adoptă «Catehismul» de la Heidelberg. Natura predestinaţiei a făcut obiectul unei dispute teologice conduse de Arminius (1560—1609), care, împotriva lui Calvin, susţine că Dumnezeu vrea ca toţi oamenii să se mîntuiască, nu numai cei aleşi, deoarece omul are voinţă liberă reală. Condamnată de un sinod de la Dort (1618—1619), învăţătura lui Arminius e recunoscută în 1795.

În 1534, Henric al VII-lea se declară şeful Bisericii Anglicane, respingînd astfel autoritatea papei Clement al II-lea (1523—1534), care în 1532 anulase divorţul regelui de Caterina de Aragon. Cel care a introdus Reforma în Anglia, unde mişcări de protest cu caracter evanghelic se produseseră sub conducerea lui Wyclif (1320—1384), este cel dintîi arhiepiscop de Canterbury, Thomas Cranmer (1547—1553), condamnat şi ars ca eretic la Oxford, în 1556, de către regina Maria Tudor (1553—1558), care vrea să reintroducă romano-catolicismul şi să impună autoritatea papei în Anglia. Thomas Cranmer alcătuieşte «Articolele Bisericii Anglicane» şi «Cartea de rugăciune» (1549—1552). Regina Elisabeta I (1558—1603) acceptă Reforma păstrînd structuri de bază ale catolicismului, cum ar fi episcopatul şi liturghia. În 1563, doctrina anglicană este acceptată sub forma celor «39 de Articole». În Scoţia, reforma a fost introdusă de John Knox (1505—1572), care alcătuieşte în 1561 «Cartea disciplinei».

Neavînd o structură de unitate nici la nivelul credinţei, nici al organizării bisericeşti, Reforma a încurajat formarea de grupuri independente, non-conformiste, care s-au desprins uşor din Bisericile *protestante* de curînd înfiinţate. Astfel, în deceniile şi secolele următoare apar:

mişcarea «puritană», mişcarea «congregaţionalistă» (în Anglia), anabaptiştii şi baptiştii (în Elveţia, Germania, Moravia («Unitas Fratrum») Anglia), mişcarea de «redeşteptare», «metodismul şi prezbiterianismul» (în Anglia şi America), «discipolii» sau «societatea prietenilor» (Quakers), iar în zilele noastre, mişcarea «evanghelică» şi cea «penticostalistă».

Mai puţin extins în Europa centrală, *protestantismul* ia următoarele forme :

În Bohemia, Reforma fusese deja pregătită de Jan Hus (1369—1415) şi Jeronim de Praga, dar influenţa lui Luther se resimte încă din 1524. Husiţii devin calvinişti. Ungaria a suferit ambele influenţe : cel dintîi sinod uteran se ţine în 1545, iar cel calvinist, în 1557. În ţările scandinave, Reforma ajunge în 1527 : un sinod de la Uppsala, din 1593, acceptă Confesiunea de la Augsburg ; în Danemarca şi Norvegia, primele congregaţii *protestante* se organizează în 1536.

Reforma *protestantă* n-a rămas fără răspuns din partea Bisericii romano-catolice. Papa Paul al III-lea convoacă în acest scop Conciliul de la Trident (ţinut în trei sesiuni 1545/1547, 1551/1552 şi 1562/1563), care pune în definiţii de tip scolastic doctrinele catolice contestate de Luther : justificarea prin credinţă şi fapte, cele şapte Taine, celibatul, purgatoriul, indulgenţele, transsubstanţierea, autoritatea papei. Tot el aprobă în 1540 înfiinţarea ordinului iezuiţilor («Societatea lui Iisus»), sub conducerea lui Ignatius de Loyola (1491—1556), care are ca deviză principală ascultarea absolută faţă de papă şi propagarea credinţei prin orice mijloace disponibile. Pentru a întări contra-reforma, «congregaţia sfîntului oficiu» sau Inchiziţia este reorganizată. «Index»-ul cărţilor interzise şi teologia anti-protestantă (în special Petru Canisius şi Robert Bellarmin) sînt de asemenea folosite ca instrumente contrareformatoare.

În secolele următoare, *protestantismul* se exprimă prin mari sisteme teologice, ca, de pildă, liberalismul. Unul din cei mai mari teologi ai liberalismului *protestant* este Friedrich Schleiermacher (1768—1834). Influenţat de filozoful german Immanuel Kant (1724—1804) — care neagă valoarea argumentelor raţionale şi speculaţiilor metafizice pentru dovedirea existenţei lui Dumnezeu, deoarece religia are numai o bază morală — Schleiermacher susţine că esenţa religiei este experienţa, iar aceasta constă în sentimentul dependenţei absolute de Dumnezeu. De asemenea, filozoful danez Sören Kirkegaard (1813—1855) este împotriva argumentelor raţionale, întrucît Dumnezeu este cunoscut aşa cum Se face El cunoscut, adică «incognito». Credinţa este o decizie personală care «riscă». În această epocă, marii filozofi se pronunţă în problemele teologice. Dacă pentru Kant, teologia nu poate substitui filozofia, după Georg W. F. Hegel (1770—1831), întemeietorul «idealismului absolut», realitatea, lumea, este manifestarea Spiritului absolut. Hristos este suprema manifestare a Spiritului divin, care se află în alte forme în procesele lumii. Friederich Nietzsche (1844—1900) este împotriva tuturor valorilor creştine, declarînd că «Dumnezeu este mort». Alţi teologi şi istorici *protestanţi* din această mişcare sînt : Albrecht Ritschl (1822—1889), Walter Rauschenbusch (1861—1918), care scrie «Teologia pentru Evanghelia socială» ; Albert Schweitzer (1875—1965), care readuce în discuţie con-

ceptul de «împărăţia lui Dumnezeu», şi mai ales Adolf von Harnak (1851—1930), autorul lucrării «Esenţa creştinismului».

Cel care ia o atitudine fermă contra liberalismului *protestant* este Karl Barth, intemeietorul «teologiei dialectice», care, in «Comentariu la Romani» (1919 şi 1922), susţine că omul se află sub cuvîntul lui Dumnezeu revelat, singurul punct de contact între Dumnezeu şi om. Dogmatica sa este centrată pe ideea de suveranitate a lui Dumnezeu. Creştinismul nu este o «religie», adică o organizare a aspiraţiilor religioase ale omului, ci o revelaţie, despre care se poate vorbi numai cu ajutorul metodei dialectice de afirmare şi contra-afirmare. Din aceeaşi şcoală face parte şi Emil Brunner (1889—1965). Împreună cu Martin Niemöller, Karl Barth se ridică împotriva «creştinilor germani», formînd «Biserica confesoare», care adoptă în mai 1934 «Declaraţia Barmen». Teologi care se preocupă de implicaţiile politice ale credinţei sînt: Dietrich Bonhoeffer (1906—1945), executat de nazişti, care a scris «Preţul de a fi discipol» (1937) şi susţine întoarcerea la un creştinism biblic «fără religie»; Martin Luther King (1929—1968), martir al «non violenţei»; Josef Hromadka († 1969), care susţine «umanizarea» relaţiilor politice.

Rudolf Bultmann (1884—1976) susţine că Evangheliile redau mai degrabă teologia sau credinţa comunităţilor primare şi nu relatează fapte istorice despre Iisus din Nazaret. Noul Testament este plin de concepţii mitice ale vremii, de aceea pentru a fi comunicat în termenii ştiinţei de azi, el trebuie să fie «demitologizat». Aceeaşi linie de interpretare o adoptă şi episcopul anglican J. A. T. Robinson, care publică în 1963 «Honest to God». Teologia «morţii lui Dumnezeu» a fost formulată în 1963 de Paul van Buren şi reluată de Thomas J. J. Altizer, Gabriel Vahamian, William Hamilton, Dorothée Sollé, Harvey Cox («The Secular City», în 1966) susţine că Dumnezeu se manifestă azi în «evenimentele schimbărilor sociale». Wolfhart Pannenberg, profesor la München, susţine istoricitatea faptelor descrise de Noul Testament, iar Jürgen Moltman de la Tübingen, cunoscut prin lucrarea sa «Teologia speranţei» (1965), arată implicaţiile sociale, revoluţionare ale Crucii lui Hristos şi ale Treimii: «Dumnezeu răstignit» (1972), «Treime şi Împărăţia lui Dumnezeu» (1980). Printre teologii biblici se numără şi G. Ebleling şi Ernst Kässeman.

În Statele Unite ale Americii, Paul Tillich (1886—1965), care publică «Teologia sistematică» (1951, 1957 şi 1963), abordează relaţia dintre cultură, religie şi filozofie, iar Reinhold Niebuhr (1893—1971), care scrie «Natura şi destinul omului» (1941—1943), tratează despre raportul dintre teologie, etica socială şi politică. Tot în America apare către 1910 «fundamentalismul», mişcare conservatoare contra tendinţelor moderniste, care susţine inspiraţia verbală a Bibliei, precum şi «înnoirea harismatică», din care s-au desprins «mişcarea de restaurare» şi grupările «sfinţeniei» (Holiness), penticostaliste sau nu.

Evanghelicii conservatori constituie azi un curent important în *protestantism*, care se organizează fie în cadrul Bisericilor tradiţionale, fie în mod separat («Comitetul de la Lausanne»). Aceştia susţin că Biblia este singura autoritate de credinţă, pun un mare accent pe convertirea personală şi experienţa religioasă,

o ganizează campanii de evanghelizare, preferă conservatorismul în teologie. «Evanghelicii negri» formează o Biserică indigenă în America.

Teologia *protestantă* din America Latină stă sub influenţa «teologiei eliberării», la elaborarea căreia participă teologi catolici. Potrivit acesteia, mesajul biblic trebuie să fie interpretat in categoriile culturale ale unui context dat, pentru a putea fi precizate implicaţiile lui practice. Cei mai importanţi teologi, catolici şi *protestanţi*, care adoptă metoda teologiei contextuale, sint : Gustavo Gutierez (Lima-Peru) ; Juan Luis Segundo (Montevideo-Uruguay) ; José Miguez Bonino (Buenos Aires-Argentina) ; José Porfirio Miranda (Mexic).

Protestantismul, indiferent de tendinţele sale, încercînd o «reformă» a teologiei scolastice şi a Bisericii catolice, a adus la suprafaţă cîteva doctrine confesionale particulare :

a) Autoritatea cuvîntului lui Dumnezeu. Orice doctrină şi practică creştină trebuie să se sprijine pe textul biblic. Împotriva doctrinei catolice, că Biblia şi Tradiţia sint izvoare şi norme ale credinţei, egale şi paralele, Tradiţia fiind singurul interpret legitim şi infalibil al Bibliei, *protestantismul* respinge tot ce nu are o bază clară în Scriptură. Nici Tradiţia, nici autoritatea papei, nici Biserica, nu pot fi socotite intermediari între credincios şi Biblie. Nici revelaţia «naturală» nu are vreun rol în cunoaşterea lui Dumnezeu. Biblia şi Dumnezeu vorbesc direct numai celor ce au credinţă, care este un dar. Evanghelia harului se împărtăşeşte credinciosului penitent prin puterea Duhului Sfînt, prin predicarea cuvîntului. În general, Reforma s-a ridicat împotriva misticismului contemplativ, a teologiei speculative şi scolastice. Cunoaşterea este rezultatul unei duble mărturii : cea exterioară, prin lectura Bibliei, şi cea interioară, a Duhului Sfînt. Mistica este o erezie, Dumnezeu nu poate fi redus nici la natură, nici la istorie, nici la experienţa personală, deoarece Biblia vorbeşte de suveranitatea şi de majestatea lui Dumnezeu. Recunoaşterea lui Dumnezeu ca «Domn» al istoriei reprezintă una din ideile esenţiale ale *protestantismului*.

b) Mîntuirea prin harul lui Dumnezeu sau justificarea numai prin credinţă. Credinciosul este «îndreptat», adică iertat de Hristos prin jertfa Sa de răscumpărare, nu prin faptele sale. El are certitudinea alegerii sale, deoarece Hristos însuşi este ales de Dumnezeu. Credinţa înseamnă acceptarea acestui dar al iertării pe care Dumnezeu îl dă în numele lui Hristos. Faptele nu sînt o condiţie a justificării, sau un adaos la credinţă, ci un rod, o dovadă a îndreptării. Luther atacă practica indulgenţelor tocmai pentru că aceasta invoca teologia meritului faptelor bune. El respinge mijlocirea Fecioarei Maria şi a sfinţilor ; de asemenea, purgatoriul, rugăciunea pentru morţi şi mărturisirea particulară a păcatelor. Mîntuirea nu se referă atît la responsabilitatea omului, ci mai degrabă la planul imuabil al lui Dumnezeu care lucrează în istorie în mod liber.

c) Biserica invizibilă, adică poporul ales al lui Dumnezeu, este cunoscută numai de Dumnezeu. Aceasta nu are o structură vizibilă apostolică permanentă, nici o preoţie sacramentală. Preotul ca mijocitor, ca şi liturghia ca jertfă, şi doctrina transsubstanţierii nu se află în Biblie. Luther acceptă ca Taine instituite de Hristos numai botezul şi Euharistia, dar ele pot fi săvîrşite de orice cre-

dincios, în baza preoției universale. Laicii au dreptul să citească și să interpreteze Biblia, iau parte la conducerea comunității și la cult. Luther este pentru folosirea limbii naționale în cult. El este împotriva clerului (ca preoție) și a celibatului preoților. Biserica rămîne totdeauna sub judecata lui Dumnezeu, într-un continuu proces de înnoire («semper reformanda»).

d) Crezurile Bisericii vechi și doctrinele stabilite de sinoadele ecumenice nu sînt altceva decît forme istorice ale credinței și au o valoare secundară pentru interpretarea Bibliei. Ele pot constitui o normă de interpretare dacă ele conțin «doctrina evangheliei». În general Luther nu admite o instanță doctrinară eclezială (magisteriul papei), ca fiind în mod formal infailibilă. În Articolele Smalkaldice (1537), el vorbește de cele trei simboluri de credință vechi: cel apostolic, cel de la Niceea și cel de la Calcedon. Melanchton acceptă cele trei mărturisiri de credință, precum și cele patru sinoade ecumenice, iar Calvin recomandă dogmele acestor sinoade.

e) Doctrina despre iertarea păcatelor și a justificării prin credință nu este altceva decît concluzia învățăturii despre natura păcatului și a firii umane căzute. «Reforma» a pus accent pe culpabilitatea și păcătoșenia iremediabilă a omului și pe umanitatea lui Adam care e lipsită de har, și nu pe destinul nou și umanitatea nouă în Hristos. Aspectul ontologic și cosmic al răscumpărării este estompat. Restaurarea omului este relativă, deoarece el rămîne totdeauna «justificat și păcătos, în același timp». De aceea și etica *protestantă* pune un mare accent pe pietatea personală.

Bibliografie: Erwin Iserloh, *Die Kirchen Reformatorischer*, în Konrad Algermissen, *Konfessionskunde*, Paderborn, 1966, p. 251—347; Emile G. Léonard, *Histoire du protestantisme*, Presses universitaires de France, Paris, 1956 (coll. «Que sais-je?»); Georges Casalis, *Luther et l'Eglise confessante*, Editions du Seuil, 1962; Roger Mehl, *La théologie protestante*, Presses Universitaires de France, Paris, 1967; Frank Delteil, Roger Mehl, Georges Richard-Molard, Daniel Robert, *Le protestantisme: Hier-demain*, Editions Buchet-Chastel, Paris, 1974; André Dumas, *Le protestantisme*, Les Bergers et les Mages, 1987; J. B. Metz, *Pour une théologie du monde*, Paris, Cerf, 1971; Nicolae Macsim, *Concepții protestante mai noi despre Sfînta Scriptură* (teză de doctorat), extras din «Mitropolia Moldovei și Sucevei», LI (1975), nr. 5—8; Ștefan Alexe, *Curente și tendințe noi în teologia contemporană*, în «Ortodoxia», XXIX (1977), nr. 1, p. 86—124; J. J. Allmen, *Ce așteaptă Bisericile Reformate de la Bisericile Ortodoxe*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XLIV (1968), nr. 1—2, p. 13—28; P. Rezus, *Teologi, probleme și curente noi în Protestantismul contemporan*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 1—2, p. 247—275; Ioan Ică, *Martin Luther și Reforma Bisericii*, în «Ortodoxia», 4 (1933), p. 487—495; Ștefan Sandu, *Teologia mărturisirilor de credință luterane și ortodoxe*, în «Ortodoxia», XLIV (1992), nr. 1—2, 3—4.

PROTESTANTISM — Confesiuni, denominațiuni, mișcări și secte ieșite din Reformă.

Reforma lui Luther în Germania a fost un eveniment crucial, prin elementul ei biblic, critic, profetic, încît a împărțit Europa în două părți: catolică și protestantă. De la început ea a generat apariția unor confesiuni cunoscute ca protestante sau evanghelice, ca de pildă: luteranismul (în Germania și Scandinavia), zwinglianismul și calvinis-

mul (în Olanda, Elveţia, Franţa, Scoţia), anglicanismul (în Anglia). La rîndul lor aceste confesiuni sînt la originea altor mişcări renovatoare, grupuri schismatice şi secte (v. BISERICA ANGLICANĂ, PENTICOSTALISM).

LUTERANISM: Toate mărturisirile de credinţă şi catehismele incorporate în *Cartea de Concordie* (publicată în 1580 la 50 de ani după Confesiunea de la Augsburg — 1530), cu excepţia *Formulei de concordie* — 1577, sînt scrise de Luther († 1546) şi Filip Melanchton, între 1529—1537. Confesiunea de la Augsburg fusese pregătită de Melanchton şi prezentată lui Carol al V-lea la dieta din Augsburg în 1530. Teza principală: Justificarea numai prin credinţă. Prima parte, cuprinde probleme de credinţă pe baza articolelor scrise de teologii din Wittenberg. A doua se ocupă de abuzurile din viaţa Bisericii ce trebuiau să fie corectate, scrisă pe baza articolelor Torgau.

Doctrinele principale, de nuanţă anticatolică, ale lui Luther sînt:

Biblia are autoritate supremă şi se interpretează prin sine-însăşi;

Respingerea credinţelor şi tradiţiilor nebiblice;

Natura mîntuirii: Justificarea oamenilor prin credinţă în Hristos. Din cauza acestei Justificări, deşi oamenii erau păcătoşi înainte, acum sînt socotiţi drepţi în faţa lui Dumnezeu, fără nici o iniţiativă din partea lor;

Biserica e o comunitate de credincioşi care sînt preoţi. Se respinge astfel teza catolică despre Biserică, instituţie ierarhică menită să administreze mîntuirea prin taine;

Regenerarea copiilor prin botez;

Prezenţa reală a trupului lui Hristos «în, cu şi sub» pîinea euhristică;

Ubicuitatea trupului glorificat al lui Hristos;

Incapacitatea spirituală a păcătosului;

Doctrina e obligatorie, ceremoniile sînt «adiaphora»;

Cultul şi predica în limba poporului;

Educaţie religioasă, studii biblice şi teologice.

Cele trei crezuri ecumenice şi confesiunile luterane (Confesiunea de la Augsburg şi Catehismul mic al lui Luther) reprezintă o interpretare corectă a cuvîntului lui Dumnezeu.

Luteranismul a devenit religie oficială nu numai în Germania (sec. 16), ci şi în ţările scandinave. Biserica Evanghelică din Germania (EKD), care cuprinde luterani, calvinişti şi «uniţi», a fost constituită în 1948. Bisericile luterane sînt afiliate Federaţiei Mondiale Luterane, care s-a format în 1947.

Statistică (luterani) 43.539.026 de membri; Bisericile unite — reformate şi luterane — 65.163.979 de membri. Protestanţi în general (uniţi, luterani, reformaţi) — 363.290.000 milioane membri.

CALVINISM: Doctrina lui Jean Calvin s-a format în jurul a cîtorva principii teologice, ca de pildă, suveranitatea lui Dumnezeu în acordarea harului, de unde alegerea sau predestinarea în sens restrîns. În timp ce Melanchton (1497—1560) susţinea că omul căzut are voinţă liberă, în sens de «puterea de a accepta harul», formula Concordie (1595) acceptă un compromis: chemarea la mîntuire se referă la toţi, nu numai la cei aleşi, deci căderea din har e posibilă. Beza (1519—1605), succesorul lui Calvin, susţinea că Dumnezeu a permis căderea în păcat ca să salveze pe cei aleşi.

Hristos a murit deci numai pentru cei aleşi.

Un sinod din Dort (1618) rezumă calvinismul astfel: suveranitatea lui Dumnezeu, căderea totală a omului, alegerea necondiţionată sau predestinarea, răscumpărarea limitată (la cei aleşi), harul e irezistibil în chemarea efectivă, perseverenţa sfinţilor. Calvin respinge astfel multe idei ale lui Luther. Despre euharistie sau Cină, Calvin învăţa că trupul lui Hristos «este în ceruri, nu aici», adică e vorba de prezenţa Duhului în inima credinciosului, nu de prezenţa lui Hristos cu trupul în elementele euharistice. Biserica veche cunoaşte patru oficii: pastor, doctor, diacon, presbiter sau bătrîn. Hristos înviat este capul Bisericii, pe care o călăuzeşte prin cuvînt şi Duh. Biserica e condusă de presbiteri, care nu sînt investiţi cu puterea autorităţii. Cultul constă în ascultarea şi predicarea cuvîntului lui Dumnezeu.

Iacob Arminius, calvinist olandez, scrie *Remonstrance* (1610) în care susţine că Hristos a murit pentru toţi, dar numai credincioşii beneficiază de aceasta, deci harul nu este irezistibil. De aici, *arminianism*, doctrină care se opune predestinării absolute (susţinută de Calvin) şi învaţă posibilităţile mîntuirii pentru toţi.

Bisericile *calviniste* din Elveţia, Franţa, Ungaria şi Olanda preferă numele de «reformate», în timp ce cele din ţările anglo-saxone sînt numite «presbiteriene». Două organizaţii, reformată şi congregaţională, s-au unit în 1970 la Nairobi, Kenya, şi au format Alianţa Mondială a Bisericilor Reformate (care cuprinde 157 Biserici membre, cu 70 mil. de membri) cu sediul la Geneva. Dialogul oficial între Bisericile Ortodoxe şi Alianţa Mondială s-a concretizat recent într-un «consens» asupra doctrinei Sfintei Treimi (Vezi *Episkepsis*, no. 455, 1. 4. 1991, p. 4—12). Bisericile reformate cuprind 39.283.735 de membri (inclusiv prezbiterieni).

Metodism: Mişcare de înnoire spirituală în Biserica Anglicană, în secolul al 18-lea. Ca tradiţie şi doctrină, metodismul este rezultatul misiunii fraţilor John şi Charles Wesley, ale căror idei n-au fost acceptate de clerul anglican. În 1729 John Wesley ia iniţiativa să organizeze devoţiuni private, lecturi biblice şi rugăciune ca metodă de dezvoltare spirituală. În 1736 pleacă în Georgia. La 24 mai 1738, John Wesley face experienţa convertirii sub forma «încălzirii» inimii prin lucrarea Duhului Sfînt, devenind astfel «apostol al Angliei». Ca organizaţie, *metodismul* începe la 1 ian. 1739, la Londra, ca o «societate» pe bază voluntară, o comunitate de experienţă creştină, «club» de mîntuire. Mişcarea ia proporţii deoarece atinge masele proletare şi se organizează pe «clase». În 1743 devine o «societate unită» deschisă nonconformiştilor, iar în 1744 se prezintă ca o mişcare naţională cu ramificaţii multiple. În 1747, Wesley vizitează Olanda. De aici, *metodismul* s-a răspîndit în America de Nord, unde Francis Asbury, devenit episcop, a jucat un rol important. În 1784 se adoptă *Actul de declaraţie*, care consfinţeşte mişcarea ca organizaţie, avînd ca organ suprem Conferinţa metodistă. *Metodismul* se separă de anglicanism în 1795.

Doctrină: Justificarea prin credinţă este pentru toţi (arminianism); tuturor le este promisă asigurarea Duhului Sfînt; viaţa creştinului constă în perfecţiunea în iubire care este distinctă şi după Jus-

tificare; experienţa personală a Duhului Sfînt ca mărturie interioară; interes pentru misiune şi binele social.

Armata Salvării este o tradiţie ieşită din *metodismul* din Anglia în 1865. De asemenea, *penticostalismul* are originea în pietismul de nuanţă metodistă.

Cea dintîi Conferinţă mondială metodistă s-a ţinut la Londra în 1881. Din 1951 s-a format Consiliul Mondial Metodist, care este angajat în dialog bilateral cu Biserica Romano-Catolică şi Federaţia Mondială Luterană. Propunerile de unire dintre *metodism* şi Biserica Anglicană au fost respinse de anglicani în 1972 şi 1982 (26 mil. de membri).

Anabaptişti: («rebotezători»): reformatori radicali din Zürich (către anul 1520) care n-au acceptat reforma lui Luther şi Zwingli, în special teza acestora despre raportul oficial dintre Biserică şi stat. De aici s-au răspîndit în Europa constituind aripa stîngă a Reformei. Doctrina lor e formulată de «fraţii elveţieni» care au adoptat la 24 februarie 1527 *Confesiunea de la Schleitheim*, compusă de Michael Sattler (martirizat în 1527 de autorităţile de stat), în care se respinge doctrina lui Zwingli şi Calvin, mai ales ideea de Biserică de stat. Principii doctrinare: Biserica trebuie să fie reformată în puritatea ei de la început prin libera adeziune, prin credinţă, la cuvîntul lui Dumnezeu; refuză să practice botezul copiilor (deoarece astfel se favorizează şi se menţine Biserica de stat) şi reinstituie botezul credincioşilor adulţi, de unde numele de anabaptişti.

O mişcare derivată din *anabaptism* este cea a menoniţilor, care au adoptat *Confesiunea de la Dordrecht*, la 21 aprilie 1632.

Statistica globală 1.250.100 de membri.

Menoniţi: (sau anabaptişti): cea mai veche comunitate din rîndul Bisericilor Libere protestante şi mişcărilor de «trezire», fondată de preotul catolic olandez Menno Simon (1496—1561), care a trecut la anabaptism în 1536. Acesta a fost persecutat după ce a încercat să formeze «împărăţia sfinţilor» în Münster. A organizat comunităţi în Olanda şi în ţările vecine, după principiul congregaţiilor locale, conduse de bătrîni, împotriva organizării eccleziastice. *Menoniţii*, urmînd reformatorilor radicali, resping botezul copiilor şi prezenţa reală în Euharistie, cer independenţa puterii bisericeşti de cea seculară, refuză serviciul militar, jurămîntul şi magistratura, susţin că Biserica trebuie să includă numai creştini angajaţi în slujba Evangheliei. Practică botezul la vîrstă adultă, săvîrşesc Cina (de trei ori pe an), duc o viaţă spirituală profundă care include lectura Bibliei, rugăciunea în familie, caritatea. Sînt deschişi pentru misiune, pace, ecumenism. Ca şi Prietenii (Quakers) şi Biserica Fraţilor, *menoniţii* participă la servicii alternative, în favoarea păcii şi a asistenţei sociale, în caz de război.

Prima Conferinţă mondială a *menoniţilor* s-a ţinut la Basel în 1925 (1.250.100 de membri).

Quakers, sau mai tîrziu Societatea religioasă a prietenilor, datează din 1650, fiind conduşi la început de predicatorul George Fox. Doctrina lor a fost formulată de Robert Barclay (*Theses theologicae*, în 1675). Din Marea Britanie şi Irlanda, prietenii s-au răspîndit în

Nordul Europei și America de Nord. În 1682, William Penn a întemeiat Comunitatea prietenilor în Pennsylvania.

În centrul doctrinei lor stă concepția despre «lumina interioară», adică simțul direct al lucrării divine a lui Hristos în suflet, prin care omul e liberat de păcat și obține virtuți morale, ca simplitatea și puritatea. Prietenii resping tainele, preoția, orice formă de autoritate în Biserică, obligația de a frecventa cultul, sînt împotriva serviciului militar, jurămîntului în justiție, respectului față de autoritățile civile. Cred în botezul spiritual și comuniunea spirituală, sînt devotați serviciului social și educativ. «Bătrînii» răspund de organizarea cultului în adunări locale, iar «supraveghetorii» se ocupă de acțiunea pastorală și socială a congregației.

În scopul de a coordona relațiile dintre comunitățile de prieteni din diverse națiuni a luat ființă Comitetul mondial al prietenilor pentru consultație, în 1937 (502.486 de membri).

Baptiști (gr. baptizo — a boteza, a afunda), denominațiune de origine protestantă care s-a ivit ca reacție contra Bisericilor de Stat ce pretindeau botezul copiilor și impuneau mărturisirea unui crez. Teologic, *baptiștii* resping atît protestantismul istoric — în special normativitatea confesiunilor de credință, — cît și catolicismul, în special ideea de Biserică universală.

Biserica baptistă a fost întemeiată în Olanda în 1609 de pastorul anglican John Smith, care se opunea botezului copiilor, deoarece nu sînt capabili să facă o mărturisire conștientă a credinței. În 1612 ia ființă Biserica baptistă din Londra sub conducerea lui Thomas Helwys, care predica toleranța religioasă pentru toți, creștini și atei. De aici, *baptismul* s-a răspîndit în Statele Unite, devenind cea mai largă denominațiune (13 milioane de membri numără Convenția baptiștilor de Sud, care a fost organizată în Augusta, Georgia, în 1845, adoptînd o teologie calvinistă conservatoare). Convenția Baptistă New Hampshire, publicată în 1833, pune accent pe congregația locală, în timp ce *Declarațiile de principii* (1859), adoptate de Seminarul baptiștilor din Sud, Louisville, Kentucky, afirmă atît Biserica universală cît și cea locală.

Doctrină: Biserica e o comuniune voluntară de credincioși care s-au decis pentru Hristos, prin mărturisirea personală a credinței și botez (prin imersiune). *Baptiștii* sînt pentru separarea dintre Biserică și Stat, pentru botezul adulților, libertatea religioasă, congregația locală. Recunosc Biblia, «singurul crez», ca autoritate ultimă pentru credință și resping tradiția.

Alianța mondială baptistă e o asociație de uniuni și convenții baptiste naționale și regionale (statistica 41.113.400, în 1985), cu sediul în Washington. Primul congres al alianței s-a ținut la Londra în 1905.

Statistica globală: 50.321.900 de membri, în 1985.

Biserica — *catolică* — *apostolică*: mișcare de «trezire», millenaristă, întemeiată de pastorul scoțian Edward Irving (1792—1834) la Londra. Acesta predică revărsarea apropiată a Duhului Sfînt și apariția harismelor pentru a reînnoi Biserica, în semn de restaurare a instituțiilor Bisericii primare: apostoli, profeți, didascali, evangheliști. Acesta fixează întoarcerea lui Hristos pentru anul 1864.

Mişcarea se împarte în 1863 datorită lui F. W. Schwartz († 1895), care se opune unei evoluţii în sens instituţional, dîndu-i o altă structură. Această ramură se numeşte din 1906 *Biserica neo-apostolică*, fiind condusă de un Apostol-patriarh şi de 12 apostoli vii, care reprezintă adevărata rămăşiţă a ucenicilor lui Iisus. La Botez şi Cină, ei adaugă un sacrament nou, «Sfînta Pecete», pe care celelalte Biserici nu-l au.

Discipoli ai lui Hristos (Disciples of Christ): grupuri separate de Biserica presbiteriană din America de Nord, care vor să restaureze forma de Biserică cunoscută în perioada Noului Testament (de unde şi numele de restoraţionişti). Acestea s-au reunit într-o Biserică, numită «Biserica creştină», sau «Creştinii» sau «Biserica lui Hristos». De aici, Biserici surori s-au organizat în Marea Britanie, Australia, Noua Zeelandă.

Doctrină: comunitatea de tip congregaţional care corespunde cu mărturia Noului Testament; orice credinţă şi practică creştină trebuie să fie conforme cu Biblia, singura sursă pentru cunoaşterea lui Dumnezeu. *Discipolii lui Hristos* cred în Treime, în jertfa de ispăşire, în naşterea lui Iisus din Fecioară, în nevoia naşterii spirituale, practică botezul prin afundare, cultivă spiritul de comuniune, promovează unitatea Bisericilor pe baza Noului Testament.

Convenţia mondială a Bisericilor lui Hristos a luat fiinţă în 1930 în Statele Unite. În 1975, la Nairobi, a fost creat Consiliul Consultativ ecumenic al Discipolilor, cu scopul de a întări participarea *discipolilor* la mişcarea ecumenică.

Statistica: 8.783.192 de membri.

Darbişti: sau «Adunarea fraţilor» constituie o mişcare milenaristă întemeiată de pastorul anglican John Nelson Darby (1800—1882), care în 1828 denunţă compromisul dintre Stat şi Biserică, optînd pentru «comunităţi libere». El învaţă că toate Bisericile sînt necredincioase lui Hristos, de aceea El le-a părăsit. Există numai o Biserică spirituală, nevăzută, fără organizare şi ierarhie, condusă de Duhul Sfînt, care adună pe creştini într-o «adunare de fraţi». Practică interpretarea literală a Bibliei, cred în apropiata venire a Domnului, în înfrîngerea anticristului şi instaurarea mileniului. Acceptă Botezul şi Cina ca simboale ale morţii lui Hristos.

Din cauza relaţiilor cu alţi creştini, mişcarea s-a împărţit în fraţi rigorişti, «strîmţi», şi fraţi «largi» (242.307 de membri).

Adventişti (lat. adventus = venire, întoarcere) sau Biserica adventiştilor de ziua a 7-a se deosebeşte prin învăţătura că, creştinul trebuie să fie pregătit pentru întoarcerea imediată a lui Hristos (parousia), care va avea loc în zi de sîmbătă (Sabat), ziua consacrată Domnului. Hristos va veni ca să domnească pe pămînt timp de un mileniu (adică o mie de ani) — de unde şi denumirea de *milenarişti* sau *hiliaşti* — înainte de judecata generală, de restaurarea universului şi întoarcerea păcătoşilor în nefiinţă. *Adventismul* a fost întemeiat în 1844 de un protestant baptist William Miller (1782—1849). Dar cea care a organizat mişcarea a fost Ellen White (1827—1915), care pretinde că a primit «revelaţii personale» referitoare la apariţia lui Hristos. De aceea, discipolii au numit-o «spiritul profeţiei».

Mişcarea are un caracter «milenarist», păstrînd doctrinele reformei: Treime, Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat şi om adevărat, rolul principal al acţiunii Duhului Sfînt, singurul interpret al Scripturii, insistă asupra convertirii personale, acceptă Sfînta Cină ca prezenţă spirituală a lui Hristos. *Adventiştii* propun o morală austeră care să procure o viaţă sănătoasă: interzic consumul de alcool, cafea, tutun, carne de porc, ca şi luxul şi desfrînarea. *Adventiştii*, în afară 'e predică, învăţătură, vindecări, se ocupă de acţiuni sociale şi umanitare (dezintoxicarea fumătorilor). Orice creştin este un «frate în Hristos». *Adventiştii* nu cred în unirea Bisericilor. Sediul la Washington. Statistică: 2.350.000 membri în 189 de ţări.

Milenialism sau milenarism = doctrină după care Hristos va domni pe pămînt (cf. Apocalipsă 20) un millenium (împărăţie de o mie de ani), perioadă de pace şi dreptate universală.

Premilenarişti = fundamentalişti care susţin că Hristos se va întoarce ca rege, *înainte de mileniu*, pentru a stabili aici puterea Sa.

Amilenarişti = protestanţi care susţin că împărăţia de o mie de ani a lui Hristos nu se va întîmpla în mod istoric, ci numai în inima celor ce cred în El. (6.271.700 de membri).

Armata salvării: mişcare religioasă, mai degrabă decît Biserică, ieşită din metodismul din Anglia în 1865, care are ca scop principal mîntuirea celor ce suferă şi se află în mizerie, în viciu şi păcat. A fost întemeiată de William Booth (1842—1912) în Anglia în 1878.

Armata Salvării a preluat învăţăturile generale ale protestantismului şi pietismului. Adepţii, salutiştii, cred în certitudinea mîntuirii dată tuturor de Hristos şi în transformarea spirituală prin harul lui Hristos. Ei vor să fie martori fermi şi curajoşi ai iubirii lui Dumnezeu faţă de oameni, mai ales faţă de cei ce trăiesc în nevoie şi mizerie. Pentru aceasta, ei predică şi învaţă în orice situaţie s-ar găsi: pe stradă, în magazine, în locuri publice. Ei sînt încadraţi într-o organizare ierarhică cu grade, uniforme, drapel, fanfare, defilări etc. (4 milioane de membri).

Martorii lui Iehova: curent marginal protestant, milenarist (cunoscut şi sub numele de Watch Tower = Turnul de Veghe, sau Ruselit) întemeiat în 1880 în America de Charles Taze Russel (1852—1916), presbiterian, apoi baptist, din Pittsburg, Pensylvania. Secta pretinde că are o doctrină despre Dumnezeu după Vechiul Testament, afirmînd că totul, Biserica, lumea, statele stau sub dominaţia lui *Satana*. Începînd cu anul 607, înainte de Hristos, odată cu sfîrşitul regatului lui Israel, Dumnezeu nu s-a mai manifestat. De abia în 1914, istoria intră într-o nouă perioadă, perioada sa ultimă, care se termină cu bătălia Harmaghedonului. Adică după ce a învins pe Satan şi demonii săi, aruncaţi pe pămînt, Hristos va începe domnia Sa în cer. *«Martorii»* vor fi feriţi pe pămînt de aceste evenimente.

Martorii (numiţi şi ruselişti) pun mare accent pe predică şi pe propagarea doctrinei lor prin cărţi şi vizite la domiciliu. Idealul lor este perfecţiunea morală prin puritatea vieţii. Folosesc noţiunea de «eră creştină» pentru a înlocui Anno Domini (în anul Domnului), sistem de a data anii după naşterea lui Hristos (6.268.000 de membri).

Mormoni: «Biserica lui Iisus Hristos a sfinților din ultimele zile», mișcare protestantă marginală, întemeiată de metodistul Joseph Smith (1805—1844), care pretinde că a descoperit și a tradus o carte misterioasă despre istoria poporului lui Dumnezeu în America, scrisă de *Mormon*, de unde și numele de *mormoni*. (*Mormon* este ultimul rege al nefiților, un grup israelit care ar fi emigrat în America în sec. 5 î.d.Hr.) Smith credea că, după 18 secole, Biserica apostolică este reinnoită. Susține că a primit din cer preoția lui Aron. Organizează un marș cu 30.000 de adepți de la Ohio la Missouri și Illinois, ca să se stabilească la Salt Lake City unde construiesc «Sfîntul Sion», respectiv Utah, unul din statele din America, începînd cu 1896.

După doctrina *mormonilor*, Biserica e condusă direct de Dumnezeu, prin intermediul președintelui-profet. Dumnezeu are un corp, cele trei persoane sînt persoane fizice distincte. Revelația continuă. Biblia este cuvîntul lui Dumnezeu, dar după numeroase corecturi făcute de Smith, include și trei cărți ale acestuia. Botează retroactiv, de unde interesul pentru genealogie. La sfîrșitul timpului, zece triburi ale lui Israel se vor aduna în jurul Sionului, în America, un adevărat paradis peste care va domni Iisus. Practică botezul adulților și Cina, în sens simbolic.

Mormonii au preferință pentru cultura intelectuală și artistică, pentru respect în relațiile dintre oameni. Practică o morală riguroasă și un regim alimentar strict (fără tutun, cafea, alcool, drog, ceai). Au un sens misionar foarte dezvoltat. Toți tinerii între 18 și 20 de ani consacră 1—2 ani pentru evanghelizare. Din cauză că percepe impozit credincioșilor, Biserica *mormonilor* este foarte bogată (4.475.000 de membri).

Christian Science (sau Religious Science): Știință creștină sau Biserica lui Hristos scientistă a fost întemeiată de Mary Baker-Eddy (1821—1910), care a primit de la un vindecător mistic P. P. Quimby un sistem și o doctrină mistică numită *Christian Science*. În centrul acestei «științe» metafizice stă ideea că o convingere puternică este suficientă pentru ca cineva să se vindece de toate relele. Baker a dezvoltat această doctrină în cartea sa «Știința și Sănătatea cu cheia Scripturilor», în care arată că «știința» divină stă la baza operei de vindecare și de mîntuire în Hristos. Răul nu există. Hristos nu este mîntuitor, ci un taumaturg spiritual. Spre gloria «papesei din Boston» s-a construit un templu. Mișcarea colaborează cu alți creștini în lupta contra răului sub toate formele. Publică un jurnal de mare influență: *Christian Science Monitor* (1,8 milioane adepți).

Bibliografie: David B. Barnet (editor), *World Christian Encyclopedia*, Nairobi, Oxford University, Press, 1982; p. 14; René Girault, *Construire l'Eglise une. Petite encyclopédie moderne du christianisme*, Desclée de Brouwer, Paris 1990; Kurt Hutten, *Seher Grübler Enthusiasten, Das Buch der traditionellen Sekten und religiösen Sonderbewegungen*, Quelle Verlag, Stuttgart, 1982; Raymond Wimling, *La théologie contemporaine (1945—1980)*, Centurion, Paris, 1983; René Girault — Jean Vernette, *Croire en dialogue*, Droguet et Ardant, Limoges, 1979; Kurt Keinath, *«Freikirchen und Sekten»*, în Konard Algermissen *Confessionskunde*, Verlag Bonifacius-Druckerei Paderborn, 1966, pp. 659—828.

PURCEDERE [lat. processio, gr. ekporevsis = purcedere] : modul în care Duhul Sfînt are existenţa ipostatică din Tatăl, principiul unităţii şi izvorul comun al dumnezeirii, Care naşte pe Fiul şi *purcede* pe Duhul. *Duhul «purcede* fiinţial, în chip negrăit, din Tatăl prin Fiul Cel născut din Tatăl» (Maxim Mărturisitorul, *Răspuns către Talasie*, 63, Filoc. rom., vol III, p. 369). Patriarhul Fotie, combătînd adaosul «Filioque» tocmai pentru că implică doctrina despre dubla *purcedere*, arată că Duhul *purcede* numai de la Tatăl. «Filioque» a fost acceptat la sinodul unionist de la Florenţa (1439), dar numai cu referire la misiunea temporală a Duhului, prin Fiul. În acest sens, unii înclină să considere «Filioque» ca o teologumenă, o opinie teologică deschisă. Este adevărat că Duhul depinde de Fiul pe planul misiunii istorice, iar pentru a exprima aceasta, părinţii folosesc diverse expresii. Teologii alexandrini spun că orice lucrare dumnezeiască se realizează de la Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfînt. Vasile cel Mare preferă «cu» în loc de «prin» Tatăl şi «cu» Fiul şi «cu» Duhul Sfînt. Alţii spun că Duhul «Se odihneşte» în Fiul. Cu toate acestea, teologia orientală nu a explicat niciodată relaţia dintre Fiul şi Duhul Sfînt prin *purcedere*. Întrucît doctrina despre «Filioque» creează ambiguităţi în ce priveşte caracterul particular, proprietatea (idiotes) ipostaselor (v. DUHUL SFÎNT, FILIOQUE, SFÎNTA TREIME), ea rămîne una din divergenţele majore dintre Ortodoxie şi Catolicism. Desigur, pnevmatologia nu poate fi redusă la «Filioque», dar nu trebuie să se uite că *purcederea* Duhului Sfînt în teologia trinitară a fost una din cauzele teologice ale marii shisme, iar pierderea epiclezei, adică invocarea Duhului Sfînt în liturghia euharistică, de către Biserica romano-catolică, a agravat această shismă.

Bibliografie: Sf. Vasile, *Despre Duhul Sfînt*, XVIII, 44—46, în trad. cit., p. 403—411; Sf. Ioan Damaschin, *Credinţa Ortodoxă* I, VII—VIII, trad. cit., p. 20—30; Marc Orphanos, *Purcederea Duhului Sfînt după Sf. Photius*, în «Theologia», 50 (1979), nr. 1, p. 47—70 (în greceşte); articolele de O. Clément şi J. M. Garrigues în vol. *La procession du Saint Esprit*, în «Istina», nr. 3—4, 1972.

R

RAI [gr. paradeisos, lat. paradisus, slav. rai]: în sens biblic, «locul» în care locuieşte Dumnezeu (Fac. 3, 8) şi în care este introdus cel dintîi om: «Domnul Dumnezeu a sădit *rai* în Eden, spre răsărit, şi a pus acolo pe omul, pe care îl zidise» (Fac. 2, 8). *Rai* înseamnă nu numai sfera şi comuniunea lui Dumnezeu în care se afla omul la începutul creaţiei, ci şi participarea la viaţa divină, la sfîrşitul creaţiei, adică slava veşnică sau împărăţia lui Dumnezeu. După acest înţeles eshatologic, *raiul* este echivalent cu «parousia», adică cu prezenţa în persoană a Domnului cel proslăvit (Mt. 24, 30; 26, 64; Apoc. 1, 7). Noţiunea de *rai* cuprinde cei doi termeni ai tensiunii în care se află Biserica în istorie: pregustarea împărăţiei («Că a fost răpit în *rai* şi a auzit cuvinte de nespus, pe care nu se cuvine omului să le grăiască» — II Cor. 12, 4) şi aşteptarea făgăduinţelor («astăzi vei fi cu Mine în *rai*» — Lc. 23, 43). *Raiul* este o stare de biruinţă. «Celui ce va birui îi voi da să mănînce din pomul vieţii, care este în *raiul* lui Dumnezeu» (Apoc. 2, 7). De altfel, Biserica se roagă ca toţi membrii ei să devină «cetăţeni ai *raiului*».

Bibliografie: Vasile de Cezareea, *Despre originea omului*, I, 6—7, trad. cit., p. 239—247; Ioan Damaschin, *Credinţa ortodoxă*, II, 11, trad. cit., p. 65—67; Ioan Hrisostom, *Despre paradis* (trad. de Antipa şi Evghenie), în «Biserica Ortodoxă Română», XXIV (1900), nr. 7, p. 642—649 şi nr. 8, p. 756—766; A. Plămădeală, *Invăţătura ortodoxă despre rai şi iad*, în vol. «Ca toţi să fie una», Bucureşti, 1979, p. 372—394.

RĂU [de la lat. reus = acuzat, vinovat; gr. poneros]: «Cunoaşterea binelui şi a *răului*» (Fac. 2, 9, 17) este o atitudine religioasă deoarece este o consecinţă a separării omului de Dumnezeu, prin păcat. În referatul biblic al creaţiei, diavolul este pricinuitorul *răului*, prin îndemnul pe care-l dă omului de a refuza dependenţa de Dumnezeu şi gratuitatea harului (Fac. 3, 1—5). De aceea, în faţa ereziilor dualiste şi maniheiste şi a controversei origeniste, părinţii Bisericii au afirmat clar că «Dumnezeu nu este cauza sau autorul *răului*». Dar nici *răul* nu este un principiu ontologic sau demiurgic, independent. *Răul* nu are o bază a existenţei şi nici o existenţă proprie care ar fi date de Dumnezeu. Origen susţinea că Dumnezeu a creat fiind forţat de căderea în păcat a omului, deci El n-a fost liber în actul creator şi nici n-a avut în El raţiunile preexistente ale creaţiei. Părinţii vor răspunde că numai ceea ce e creat din voinţa liberă a lui Dumnezeu are o substanţă concretă şi o existenţă veşnică. *Răul* nu este deci un principiu ontologic, adică nu are o subzistenţă de sine, dar poate primi subzistenţă într-un subiect, prin voia acestuia. El se grefează pe o existenţă, se cui-

bărește în om, dacă acesta se deschide voluntar. Prin urmare «*răul*» nu se contemplă ca stînd în legătură cu ființa făpturilor, ci în legătură cu mișcarea lor greșită și nerațională (Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, IV, sc. 14, în Filoc. rom., vol. 2, p. 101). Omul nu are deci *răutatea* ca ființă, dar se poate rostogoli spre *răutate* prin voia sa liberă. Formele personale ale *răului sînt*: a) Suferința, în sensul de continuă desfigurare și degradare a existenței, deoarece *răul* subzistent surpă însăși sursa vieții. Nefericirea vine din întreruperea comuniunii personale. b) Turmentarea sau perturbarea ordinii existențiale de către o antiexistență. *Răul* înseamnă în acest caz neascultarea de Dumnezeu și supunerea față de diavol, ca non-sens, ca pseudo-existență. c) Mortalitatea, adică încremenirea la limita extremă a existenței, inexistența. Desigur, nici o făptură care are rațiunea sa în Dumnezeu nu poate să ajungă la nimicirea totală a existenței. Dar omul poate ajunge la starea de «scrîșnire a dinților», adică efortul disperat de a rămîne în existență, fără să fie capabil să iasă din această situație.

Etica celor «două căi» — calea vieții și calea morții —, despre care vorbește pe larg «Didahia», și care corespunde cu etica profeților, nu trebuie să fie luată în sensul că Dumnezeu ar fi propus calea morții, ci în sensul că credinciosul are responsabilitatea pentru această alternativă, care e contrară firii sale. Credinciosul trebuie să știe că *răul* piere odată cu pornirea și voința care îl produc.

«Răul *nici nu era, nici nu va fi ceva ce subzistă prin firea proprie. Căci nu are în nici un fel ființă, sau fire, sau ipostas, sau putere, sau lucrare în cele ce sînt. Nu e nici calitate, nici cantitate, nici relație, nici loc, nici timp, nici poziție, nici acțiune, nici mișcare, nici aptitudine, nici patimă (pasivitate, afect) contemplată în chip natural în vreo existență și nici una din acestea toate nu subzistă prin vreo înrudire naturală. Nu e nici început (principiu); nici mijloc, nici sfîrșit. Ci ca să-l cuprind într-o definiție, voi spune că răul este abaterea lucrării puterilor (facultăților) sădite în fire de la scopul lor și altceva nimic. Sau iarăși, răul este mișcarea nesocotită a puterilor naturale spre altceva decît spre scopul lor, în urma unei judecăți greșite. Iar scop numesc cauza celor ce sînt, după care se doresc în chip firesc toate, chiar dacă Vicleanul, acoperindu-și de cele mai multe ori pizma sub chipul bunăvoinței și înduplecînd cu viclenie pe om să-și miște dorința spre altceva din cele ce sînt și nu spre cauză, a sădit în el necunoștința cauzei*». (*Sf. Maxim Mărturisitorul,* Răspunsuri către Talasie, *în Filoc. rom., vol. III, p. 8*).

Bibliografie: Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition. The Spirit of Eastern Christendom (600—1700)*, ed. cit., p. 216—227.

RĂSCUMPĂRARE (lat. re-d + emptio) — eliberarea de păcat și restabilirea omului în drepturile sale de fiu al lui Dumnezeu (v. MÎNTUIRE și MÎNTUITOR). *Răscumpărarea* a fost anunțată de profeți, Moise însuși fiind o prefigurare a lui Iisus Hristos. Cauza? Iubirea lui Dumnezeu: «Întru iubirea Lui și întru îndurarea Lui, El însuși i-a răscumpărat» (Isaia 63, 9). Autorul? Răscumpărarea este realizată de Iisus: «În El avem răscumpărarea prin sîngele Lui și iertarea păcatelor... și iconomia plinirii vremurilor, ca toate să fie iarăși unite în Hristos» (Efes. 1, 7—10). Prețul? «Ați fost răscumpărați cu preț» (I Cor. 6, 20), adică cu jertfa și învierea lui Iisus Hristos. Din ce ne-a mîntuit? Din iad, unde a coborît ca să biru-

iască acolo pe stăpînul morții, luîndu-i cheile morții și iadului (Fapte 2, 24, 27, 31 ; Evrei 2, 4 ; Apoc. 1, 18).

REVELAȚIE sau DESCOPERIRE și izvoarele ei (lat. revelo-are = a dezvălui) : lucrarea prin care Dumnezeu Se descoperă pe Sine lumii create, mai întîi prin proorocii Vechiului Testament și apoi, în mod personal, prin Fiul Său, pentru a ne face cunoscută «taina voii Sale» (Ef. 1, 9), precum și cuprinsul acestei taine, pe care Apostolul Pavel o numește «bogăția înțelepciunii și științei lui Dumnezeu» (Rom. 11, 33). După cuprins, descoperirea dumnezeiască nu trebuie înțeleasă numai ca o comunicare de învățături, deoarece Dumnezeu Se descoperă atît prin cuvînt, cît și prin fapte, evenimente, lucrări, semne și minuni (In 20, 30).

Învățătura despre revelarea lui Dumnezeu este mărturisită de Sfînta Scriptură (Evr. 1, 1). Deși Dumnezeu este veșnic, ascuns, nevăzut (Col. 1, 15 ; I Tim. 1, 17), necunoscut și necuprins cu mintea după ființa Sa (In 1, 18 ; I Tim. 6, 16), din iubire, S-a arătat pe Sine și a vorbit oamenilor (Ieș. 33, 11 ; In 15, 14—15), voind astfel «ca toți oamenii să se mîntuiască și să vină la cunoștința adevărului» (I Tim. 3, 4). Fără *descoperirea* Sa, ca un Dumnezeu viu și personal, noi n-am fi putut să-L cunoaștem (I Cor. 1, 21).

Înainte de întruparea lui Iisus Hristos, Dumnezeu S-a *descoperit* «în multe rînduri și în multe feluri» (Evr. 1, 1), începînd cu făgăduința de mîntuire făcută lui Adam și Evei, după căderea lor în starea de păcat (Fac. 3, 15), prin legămintele încheiate cu patriarhii poporului lui Israel (Fac. 17, 1—2), cu Noe, Avraam, Moise, David, prin faptele, semnele, viziunile, profețiile săvîrșite prin proorocii Vechiului Testament. *Descoperirea* făcută în această perioadă are un caracter de pregătire, de făgăduință în scopul de a conduce lumea spre Iisus Hristos. Vechiul Testament cuprinde nu numai istoria poporului Izrael, ca popor ales să păstreze *descoperirea* profeților, ci dă mărturie despre «arătările» lui Dumnezeu (Ieș. 33, 12—23 ; 19, 16 ; Evr. 12, 21), despre lucrările lui Dumnezeu în creația și în istoria neamului omenesc (Ps. 106, 2).

Partea esențială a Vechiului Testament o constituie cele zece porunci date lui Moise pe Muntele Sinai, *Decalogul* (Ieș. 20, 1—17 și Deut. 5, 6—21), sau cele două Table ale Legii care cuprind datorii către Dumnezeu și datorii către aproapele. Despre acesta, Iisus a spus că își menține valabilitatea dacă este completat cu învățăturile Evangheliei (Mc. 10, 17—21). Dumnezeu a condus poporul ales, prin Legea pe care i-a *revelat-o* (II Cor. 3, 7—11), ca să-l pregătească pentru primirea lui Iisus (Mt. 13, 17). De aceea sfîntul apostol Pavel numește Legea «călăuză spre Hristos» (Gal. 3, 24). La venirea lui Iisus, Vechiul Legămînt a fost înlocuit cu unul nou, pecetluit cu jertfa Fiului lui Dumnezeu. Sinodul apostolic, care a stabilit condițiile în care Biserica primește noi membri, a arătat că observarea prescripțiilor rituale ale Legii nu mai are caracter obligatoriu pentru acei, dintre «neamuri», care vor să devină creștini (Fapte 15, 28). Prin urmare, Vechiul Testament trebuie interpretat prin Noul Testament, pentru că numai acesta îi *descoperă* sensul lui de pregătire (Rom. 3, 21 ; II Cor. 3, 14).

La «plinirea vremii» Dumnezeu «S-a arătat în trup» (I Tim. 3, 16). S-a *descoperit* în persoana Fiului (Gal. 4, 4), luînd chip de om : «Și Cuvîntul trup S-a făcut» (In 1, 14).

Prin viața, moartea și învierea lui Dumnezeu-Cuvîntul întrupat se realizează însăși iconomia mîntuirii (Ef. 1, 9), oamenii devenind «părtași ai firii dumnezeiești» (Ef. 2, 18 ; II Pt. 1, 4). Întrucît în persoana lui Iisus Hristos, «chipul lui Dumnezeu celui nevăzut» (Col. 1, 5), Dumnezeu însuși este prezent personal în mijlocul nostru, «Evanghelia lui Hristos» (Gal. 1, 7 ; Fapte 8, 35 ; 12, 38) constituie izvorul unic și deplin al *descoperirii* dumnezeiești. Iisus Hristos este «mijlocitorul» unui nou Legămînt, profețit de proorocul Ieremia (31, 31), un legămînt definitiv în care s-au împlinit toate făgăduințele făcute mai înainte de Dumnezeu (II Cor. 1, 20). Față de Vechiul Testament, Noul Testament este într-un raport de continuitate, dar și de desăvîrșire (Mt. 5, 17—19 ; I Cor. 15, 3—4 ; Rom. 3, 21, 31). *Revelația* lui Dumnezeu în Iisus Hristos este «Evanghelia mîntuirii» (Ef. 1, 13) și constituie sfîrșitul și plinirea *revelației* lui Dumnezeu. Ea este dată o dată pentru totdeauna : «Cuvîntul lui Dumnezeu rămîne în veac» (I Pt 1, 25), de aceea cuvîntul lui Dumnezeu comunicat prin insuflarea Duhului Sfînt este «Cuvîntul Adevărului» (Ef. 1, 13), «Evanghelia veșnică» (Apoc. 14, 6).

Iisus Hristos a vestit și a împlinit voia Tatălui Său care L-a trimis, adică tot ceea ce formează «vestea cea bună» a mîntuirii (Mc. 1, 15), prin cuvîntul și fapta Sa, avînd ca «martori» direcți pe sfinții apostoli. Aceștia au fost aleși și trimiși anume de Iisus Hristos (II Cor. 2, 17 ; 5, 20), de la Care au primit prin Duhul Sfînt puterea slujirii de apostol (In 6, 70 ; Lc. 10, 16 ; 7, 26, 16) spre a fi martori și slujitori ai Cuvîntului (Lc. 1, 2), propovăduitorii Evangheliei (Rom. 1, 16 ; Filip. 1, 16). Sfinții apostoli sînt cei dintîi mijlocitori direcți ai Evangheliei (I Cor. 15, 1 ; Gal. 1, 12) și de aceea *descoperirea* dumnezeiască s-a încheiat cu moartea ultimului apostol. Propovăduirea lor, în care Evanghelia lui Hristos s-a păstrat în forma cea mai curată și neschimbată, stă la temelia credinței Bisericii : «Voi sînteți zidiți pe temelia apostolilor și a proorocilor, piatra din capul unghiului fiind Însuși Iisus Hristos» (Ef. 2, 20).

La început, apostolii au propovăduit învățătura primită oral de la Iisus Hristos, sau «Evanghelia» (I Cor. 15, 1), prin viu grai, deși ei au folosit ocazional și scrisul (II Tes. 2, 15). Încă de timpuriu, s-au alcătuit scurte reguli sau îndreptare de credință (Rom. 6, 17), în care se rezumă propovăduirea apostolică (I Cor. 15, 3) sub formă de mărturisiri de credință (I Cor. 12, 3), crezuri (Fapte 8, 37 ; Rom. 10, 9 ; I Tim. 6, 20), imne liturgice (I Tim. 3, 16 ; Ef. 5, 14 ; Fil. 2, 6—11 ; Apoc. 5, 13), doxologii (I Cor. 14, 6 ; 16, 22 ; II Cor. 1, 20 ; Apoc. 22, 20), formule de la Euharistie (Mc. 14, 22—25) și de la botez (Mt. 28, 19).

În urma propovăduirii apostolice orale s-a constituit Tradiția sau predania pe care apostolii au încredințat-o la rîndul lor Bisericilor întemeiate de ei. Apostolul Pavel amintește de aceasta cînd scrie tesalonicenilor : «Stați bine și păstrați tradițiile pe care vi le-am învățat fie prin cuvînt, fie prin epistola noastră» (II Tes. 2, 15). Această Tradiție mai este denumită și «regula învățăturii» (Rom. 6, 7), «canonul credinței» (II Cor. 10, 13, 15 și 16), sau «depozitul credinței» (I Tim. 6, 20 ; 1, 14). Ea a fost transmisă de apostoli spre păstrare comunităților creștine (II Tim. 2, 2) și are un caracter obligatoriu pentru credință : «Ori eu, ori aceia,

astfel propovăduim și voi astfel ați crezut» (I Cor. 15, 11).

Chiar în timpul Bisericii primare, această Tradiție de origine apostolică a fost concentrată și așezată în scris, prin insuflarea Sfîntului Duh, de către apostoli sau de ucenicii acestora. Din această Tradiție apostolică de la început s-a extras conținutul cărților pe care Biserica le-a ales, pe temeiul inspirației lor, să facă parte din Noul Testament.

Deși în cărțile Noului Testament s-a așezat în scris într-o formă definitivă conținutul esențial al Tradiției Apostolice, totuși ele nu cuprind Tradiția apostolică orală de la început în toate amănuntele ei. De aceea nu se poate spune că întreaga *revelație* dumnezeiască dată de Iisus Hristos se cuprinde numai în Sfînta Scriptură (In 20, 30 ; 11, 25). Tradiția a continuat să circule pe cale orală, împreună cu Noul Testament, păstrîndu-se în ea mărturii despre învățături, rituri și instituții esențiale ale Evangheliei, cum ar fi despre Taine, în special despre botez și Împărtășanie, despre slujirea apostolică, preoție, predică și cateheză, despre viața morală creștină și organizarea bisericească.

Biserica Creștină păstrează și transmite *descoperirea* dumnezeiască în *Sfînta Scriptură* și în *Sfînta Tradiție*. În Sfînta Scriptură cuvîntul lui Dumnezeu s-a transmis prin inspirația Sfîntului Duh, iar în Sfînta Tradiție, prin supravegherea și călăuzirea Aceluiași Duh Sfînt. Toate formele și exprimările în care s-au concretizat și s-au transmis Tradiția apostolică și cea bisericească, inclusiv hotărîrile dogmatice ale celor șapte Sinoade Ecumenice, se referă la Sfînta Scriptură și Sfînta Tradiție ca la cele două izvoare ale credinței ortodoxe. Spre exemplificare, citām *Mărturisirea de credință* a Patriarhului Dositei, acceptată de Sinodul de la Ierusalim din 1672, care în decretul II afirmă :

«Credem că Dumnezeiasca Scriptură este dată de Dumnezeu și pentru aceasta sîntem datori să credem în ea, nu în alt mod, ci așa precum Biserica sobornicească a interpretat-o și a predat-o... De aceea credem că și mărturia Bisericii sobornicești nu valorează mai puțin decît aceea pe care o posedă Dumnezeiasca Scriptură. Fiindcă unul și același Duh Sfînt este cutorul amîndurora, este același lucru să ne instruim deopotrivă și de către Scriptură și de către Biserica sobornicească. Apoi este firesc ca orice om, vorbind numai după mintea sa, să greșească, să amăgească și să fie amăgit, pe cînd Biserica sobornicească, care niciodată n-a vorbit și nu vorbește de la sine, ci din Duhul lui Dumnezeu (care și pe învățător îl îmbogățește neîntrerupt și în veci) — este îndeobște cu neputință să greșească, nici peste tot să amăgească, nici să fie amăgită ; ci Biserica este asemenea cu Dumnezeiasca Scriptură, nerătăcită și totdeauna avînd aceeași autoritate».

Bibliografie: D. Stăniloae, *Revelația prin acte, cuvinte și imagini*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 3, p. 347—375.

RUGĂCIUNE : Din punct de vedere istoric, deja în Vechiul Testament, *rugăciunea* este, împreună cu milostenia, un element esențial al pietății interioare personale (Fapte 10, 2—4 ; cf. Tob. 12, 8 ; Est. 4, 1 ; II Mac. 15, 14), care este mai importantă decît ritualul exterior (Lc. 18, 11). În *rugăciune*, profeții și drepții Vechiului Testament obțin putere dumnezeiască (Ps. 5, 3 ; 16, 89, 101 ; 118, 62 ; Ieș. 32, 11 ; Deut. 18 ; Est. 4, 17 ; II Regi cap. 18 și 19 ; II Regi 18,45; Dan. 6, 18, 23; 7, 25-26).

Sfinții Noului Testament rămîn în atitudine de *rugăciune* înaintea Mielului eshatologic (Apoc. 5, 7). Iisus rezumă întreaga Sa viață de

rugăciune (Matei 26, 36; Mc. 1, 35; Luca 6, 12; 11, 1; Ioan 11, 41—42) în *rugăciunea* sacerdotală (Ioan 17, 1—26). Cea mai importantă *rugăciune* a Sa este aceea către Tatăl, pe cruce fiind răstignit: «Părinte, iartă-le lor, că nu știu ce fac» (Luca 23, 24). El îndeamnă pe apostolii Săi: «Privegheați și vă *rugați*, ca să nu cădeți în ispită» (Matei 26, 41), îi învață să se *roage* (Luca, 18, 1), dîndu-le «*rugăciunea* domnească» (Matei 6, 9—15; Luca 11, 1—4). Iisus Hristos recunoaște atitudinea vameșului (Luca 18, 13) ca fiind adevărata atitudine cultică în situația Noului Testament.

Pentru apostoli, «*rugăciunea* și slujirea cuvîntului» (Fapte 6, 4) fac parte din propria lor slujire (cf. Fapte 10, 9; 16, 25). Din primele zile ale Bisericii, *rugăciunea* este nedespărțită de viața creștină, cea personală și comunitară (Col. 4, 2). Ea însoțește totdeauna cultul «în duh și adevăr» (Ioan 4, 24), care poate să includă și alte forme de pietate în care se exprimă creștinii, fie la templu, fie în mod public, fie în mod personal, retras (Efes. 1, 15—19; 3, 14—19; 5, 19—20; Filip. 2, 10—11; Rom. 12, 1).

Interpretînd îndemnul Apostolului Pavel: «*Rugați-vă* neîncetat» (I Tes. 5, 17), Origen consideră întreaga viață a credinciosului ca o neîntreruptă și mare *rugăciune*, dintre care ceea ce numim în mod obișnuit «*rugăciune*» nu este decît o părticică (*Despre rugăciune*, XII, 2, în col. «Părinți și Scriitori Bisericești» vol. 7, p. 224).

«Vă îndemn înainte de toate să faceți cereri, *rugăciuni*, mijlociri și mulțumire pentru toți oamenii» (I Tim. 2, 1). Apostolul Pavel recomandă aici să se practice calea *rugăciunii* în mai multe trepte sau moduri:

— *Rugăciunea* de cerere, care este *rugăciunea* începătorilor și a veacului acestuia, pentru că în veacul viitor nu se mai poate cere lui Dumnezeu vreun lucru. Este o *rugăciune* pentru a obține ceva, după exemplul vameșului: «Dumnezeule, fii milostiv mie, păcătosului» (Luca 18, 13) sau al lui Zaharia, tatăl lui Ioan Botezătorul (Luca 1, 13).

— *Rugăciunea* de laudă are un caracter de preamărire și se face spre adorarea lui Dumnezeu. Această *rugăciune* este frecventă în Vechiul Testament (Ioan 2, 2—4; Avacum 3, 1—2; Tobit 3, 1—2 etc.). În Noul Testament se găsește sub forme diverse: doxologie, binecuvîntare, imne, psalmi, aclamări (Efes. 5, 19—20). Este *rugăciunea* practicată de apostoli (Fapte 6, 4). Ea are ca model doxologia îngerilor (Luca 2, 14).

— *Rugăciunea* de mijlocire sau de implorare în care se face apel stăruitor la intervenția proniatoare a lui Dumnezeu (Iosua 10, 12—14; Judec. 1, 16—30). Este *rugăciunea* făcută de tatăl copilului lunatic: «Doamne, miluiește pe fiul meu» (Matei 17, 15) și a diaconului Ștefan, la capătul martiriului său: «Doamne, nu le socoti păcatul acesta» (Fapte 7, 60). După Apostolul Pavel, Duhul Sfînt este cel ce imploră și mijlocește în timp ce noi ne *rugăm* (Rom. 8, 26—27).

— *Rugăciunea* de mulțumire este o mărturie a recunoștinței pentru binefacerile lui Dumnezeu: «Vorbiți între voi în psalmi și în laude și în cîntări duhovnicești, lăudînd și cîntînd Domnului în inimile voastre. Mulțumind totdeauna pentru toate, întru numele Domnului nostru Iisus Hristos, lui Dumnezeu și Tatăl» (Efes. 5, 19—20). Iisus Hristos însuși Se *roagă*: «Te slăvesc pe Tine, Părinte, Doamne al cerului și

al pămîntului, căci ai ascuns acestea de cei înțelepți și de cei pricepuți și le-ai descoperit pruncilor» (Luca 10, 21). La mormîntul lui Lazăr, El zice : «Părinte, Îți mulțumesc că M-ai ascultat» (Ioan 12, 41).

Tradiția monastică de inspirație isihastică cunoaște «*rugăciunea* minții», adică *rugăciunea* la «urechea Împăratului» in cea mai mare intimitate cu Dumnezeu.

Rugăciunea poate să fie individuală (Matei 6, 6), cea făcută de fiecare credincios, singur : «în cămara inimii», sau comunitară «*rugăciunea* multora» (II Cor. 1, 11), cea făcută în biserică și la diferite slujbe de obște. Biserica a orînduit un loc și un timp specific pentru *rugăciunea* comună. Se mai poate deosebi *rugăciunea* de un singur cuvînt (monologistos) sau compusă. Ea poate să fie însoțită de închinăciuni și îngenuncheri, care simbolizează căderea și ridicarea (Filip. 2, 10—11 ; Fapte 7, 60).

Noul Testament cuprinde numeroase exemple de *rugăciune : rugăciunea Mariei :* «Mărește, suflete al meu, pe Domnul» (Luca 1, 46—55) ; *rugăciunea* lui Zaharia : «Binecuvîntat este Domnul Dumnezeul lui Israel» (Luca 1, 68—79) ; *rugăciunea* lui Simeon : «Acum libereează pe robul Tău» (Luca 2, 29—32) ; *rugăciunea* îngerilor : «Sfînt, Sfînt, Sfînt» (Apoc. 7, 8 cf. Isaia 6, 3). Dar cea mai importantă *rugăciune* biblică rămîne *«Tatăl nostru»* care, după Tertulian, nu este altceva decît a «prescurtare a întregii Evangheli» (*Despre rugăciune*, I). La începutul secolului al II-lea, Sfîntul Policarp (în *Scrisoarea către Filipeni*, 6) amintește de ea, ca parte din ritualul cultului creștin. *Învățătura celor 12 apostoli* (cap. 8) recomandă să se rostească de trei ori pe zi de către fiecare creștin. Din secolul a IV-lea, «Tatăl nostru» intră în ritualul Liturghiei.

În tradiția liturgică, se găsesc numeroase texte de *rugăciune* în care se invocă harul persoanelor Sfintei Treimi sau mijlocirea Maicii Domnului. De pildă : «Împărate ceresc, Mîngîietorule» ; «Împărăteasa mea prea bună» ; «Slavă întru cei de sus, lui Dumnezeu» ; «Lumină lină» ; «Sub mijlocirea Ta scăpăm» ; «Doamne al puterilor» ; «Cred, Doamne, și mărturisesc».

«Căci vedem că Duhul Sfînt coboară peste pîinea și vinul puse pe altar, în clipele cînd preotul e pregătit și stă la rugăciune și cere îndurare lui Dumnezeu și își adună mintea în această cerere. Și lui Zaharia i s-a arătat îngerul în vremea rugăciunii, și i-a prevestit nașterea lui Ioan. La fel, lui Petru cînd se ruga în casă, în ceasul al șaselea, i s-a arătat vederea care l-a condus la chemarea neamurilor prin pînza coborîtă din cer cu viețuitoarele în ea. De asemenea, lui Corneliu i s-a arătat îngerul și i-a spus cele scrise despre el, cînd se ruga. Iar lui Iisus, fiul lui Navi, i-a vorbit Dumnezeu cînd stătea plecat pe față în rugăciune. La fel, arhiereul auzea lîngă jertfelnic, deasupra chivotului, cuvintele lui Dumnezeu ; și de acolo primea în chip tainic de la Dumnezeu vederile pentru toate ce erau de folos timpului ; acolo unde arhiereul intra o dată pe an în vremea înfricoșătoare a rugăciunii tuturor semințiilor adunate ale lui Izrael, auzea arhiereul cuvintele lui Dumnezeu printr-o vedere înfricoșătoare negrăită, cînd intra în Sfînta Sfintelor și se arunca pe sine pe față...

Astfel, toate vederile arătate sfinților au loc în vremea rugăciunii. Căci ce alt timp e atît de sfînt și de potrivit sfintei primiri a darurilor (harismelor), ca timpul rugăciunii, în care vorbește cineva cu Dumnezeu ?» (Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, XXXIII, trad. rom., Filocalia vol. 10, p. 178).

S

SAVOT — oştire. Termenul se referă la mulţimea îngerilor, organizată ca o armată care execută poruncile lui Dumnezeu. «Domnul *Savaot*» este «Domnul oştirilor», împăratul «înconjurat de cetele îngereşti» (Heruvic). Serafimii strigă unii către alţii: «Sfînt, Sfînt, Sfînt este Domnul *Savaot*» (Isaia 6, 3).

SĂRĂCIA (de bună voie): neagonisirea voluntară, «lepădarea grijilor, lipsa de îngrijorare a vieţii neîmpiedicată, înstrăinarea de întristare, credinţa în porunci» (*Scara*, cap. XVI, 11). În asceza sa continuă, monahul, ca şi credinciosul, este ţinut să ridice toate obstacolele, din lăuntru şi din afară, care ar împiedica venirea Duhului Sfînt în inima sa. După eliberarea libertăţii prin ascultare, după dominarea trupului prin curăţie, el trebuie să reziste presiunii lumii din afară, o lume a abundenţei materiale, a puterii şi a acaparării. În virtutea principiului de nealipire de bunurile materiale şi de neposedare de avuţii, călugărul, ca şi credinciosul pun în evidenţă calea evanghelică spre Împărăţie. Căci agonisirea de averi este cea mai evidentă sfidare a Evangheliei Împărăţiei, care este făgăduită anume celor *săraci*. De aceea ura faţă de *săraci* este un păcat de neiertat, deoarece Iisus Hristos Se identifică cu aceştia. «Vinde-ţi toate averile» poate însemna opoziţia călugărului şi creştinului faţă de toate presiunile lumii, care-l duc la tot felul de deşertăciuni.

Monahismul evocă, deci, problema relaţiei dintre Împărăţia lui Dumnezeu şi *săraci*, care reprezintă marea majoritate a locuitorilor şi naţiunilor pămîntului. Evanghelia lui Hristos este «Vestea cea bună» că Dumnezeu este cu şi pentru cei lipsiţi, trişti şi oprimaţi. Judecata lui Dumnezeu vine ca o binecuvîntare în favoarea *săracilor*. Pentru cei bogaţi, ea înseamnă un verdict de condamnare. Ambele categorii, cei deposedaţi şi cei ce deposedează, stau sub judecată: unora li se dă capacitatea de a spera şi de a lupta contra aservirii; altora le inspiră pocăinţă şi renunţare.

Ce înseamnă pentru misiunea Bisericii faptul că obştea monastică propune «*sărăcia* voluntară» ca atitudine faţă de cei ce creează şi perpetuează *sărăcia*? Este de la sine înţeles că monahismul a avut o influenţă majoră asupra eticii creştine sociale. Asceza monastică este indicatoare pentru Biserică: ea nu trebuie să rămînă indiferentă faţă de nedreptăţile economice şi sociale care stau la rădăcina *sărăciei*; ea trebuie să lupte în numele lor şi împreună cu ei pentru eliminarea oricărei forme de *sărăcie*. Monahismul rămîne o critică permanentă a societăţii aservite bogăţiei materiale.

SĂRBĂTORI: Încă din primele zile ale ei, Biserica face pomenirea, în timpul liturghiei, a credincioșilor ei vii și morți. Aceste *pomeniri* aveau un caracter solemn cînd era vorba de episcopii Bisericilor locale sau de martirii care au suferit din cauza mărturisirii credinței în Iisus Hristos. Martirii erau socotiți mădulare pline de slavă ale Bisericii. În ziua în care se comemora moartea lor (numită în actele martirice «naștere»), comunitatea creștină mergea la mormîntul lor, de obicei în afara cetății, și săvîrșea Euharistia. În acest fel, s-a născut *sărbătoarea* sfinților, care consta în pomenirea episcopilor și martirilor locali, chiar la mormîntul lor. Alte ocazii pentru *sărbători* comune erau: sfințirea unui nou locaș liturgic, mutarea moaștelor unui martir dintr-un loc în altul.

Sărbătorile consacrate drepților, sfinților și apostolilor, din Vechiul și Noul Testament, au apărut mai tîrziu și sînt în legătură cu evenimentele respective, pomenite în calendarul anual. După Sinodul de la Efes (431), apar *sărbătorile* în cinstea Maicii Domnului, Pururea Fecioară și Născătoare de Dumnezeu în același timp. *Sărbători* de aniversare a unor sfinți s-au impus prin influența unor Biserici importante. De pildă, praznicul Sfinților Petru și Pavel, care este o *sărbătoare* istorică la Roma (29 iunie). După perioada persecuțiilor, Biserica a ales în calendarul *sărbătorilor*, alături de martiri, nume de călugări și fecioare consacrate. Fiecare Biserică locală are proprii ei sfinți, a căror amintire le este scumpă, dar nu trebuie să fie exclusă comemorarea sfinților din alte Biserici și țări.

Anul bisericesc începe la 1 septembrie, cînd se serbează intrarea în sinagogă a lui Iisus, care a citit profeția lui Isaia despre Mesia: «Duhul Domnului peste Mine» (Luca 4, 16—18) și cînd se face pomenirea Sfîntului Simeon Stîlpnicul (392—461). Principalele *sărbători* fixe — praznice împărătești — ale anului sînt:

8 septembrie — Nașterea Maicii Domnului;

14 septembrie — Înălțarea Sfintei Cruci (*sărbătoare* care este zi de post);

21 noiembrie — Intrarea Maicii Domnului în templu;

25 decembrie — Nașterea Domnului — Crăciunul;

1 ianuarie — Tăierea împrejur a Domnului;

6 ianuarie — Botezul Domnului;

2 februarie — Întîmpinarea Domnului;

25 martie — Bunavestire;

6 august — Schimbarea la față;

15 august — Adormirea Maicii Domnului.

Tot aici trebuie să fie amintite trei praznice mari din ciclul mobil:

— Intrarea lui Hristos în Ierusalim sau Floriile (Duminica ce precede Paștele);

— Pogorîrea Sfîntului Duh, la 50 zile după Paști.

Alte sărbători importante și cu dată fixă sînt:

24 iunie — Nașterea Sf. Ioan Înaintemergătorul;

29 iunie — Sf. Apostoli Petru și Pavel;

29 august — Tăierea capului Sf. Ioan Înaintemergătorul.

Caracteristici ale acestor mari sărbători împărătești: ele au o înainte-prăznuire, o prelungire sau o după-prăznuire și o zi de încheiere, care variază; a doua zi este consacrată pomenirii sfinților care au un rol în sărbătoarea din ajun:

9 septembrie — Sfinții Ioachim și Ana; *26 decembrie* — sobor în cinstea Maicii lui Dumnezeu; *7 ianuarie* — Sfîntul Ioan Botezătorul; *3 februarie* — Sfinții Si-

meon și Ana; *26 martie* — Sfîntul Arhanghel Gabriel; *30 iunie* — Soborul celor Doisprezece Apostoli.

Patru sărbători sînt precedate de o perioadă de post: postul Crăciunului — durează 40 de zile (15 noiembrie — 24 decembrie); postul Paștelui, care e cel mai lung, durînd 7 săptămîni; postul Apostolilor, a cărui durată depinde de data Paștelui — începe luni, după Duminica tuturor sfinților; postul Sfintei Marii — durează de la 1 la 14 august.

Bibliografie: C. Andronikoff, *Le sens de fêtes*, Bibliothèque Oecum. 11, Cerf, Paris, 1970.

SFINTE SCRIPTURI: În propovăduirea Sa, Iisus se referă adesea la Sfintele Scripturi, la Moise, profeți, Psalmi și Legea lui Moise (Luca 24, 44). Moise, ca toți profeții, a întrevăzut venirea unui Mesia și realizarea unui Nou Legămînt (Evrei 11, 13), de aceea Iisus ia ca punct de plecare mesajul lui Moise: «Căci el a scris despre Mine» (Ioan 5, 46).

Biblia creștină are două părți: Vechiul și Noul Testament. Vechiul Testament cuprinde alianța pe care Dumnezeu a făcut-o cu poporul lui Israel prin intermediul lui Moise, o istorie care acoperă aproape 19 secole înainte de Hristos. Timp de aproape 1000 de ani, istoria poporului lui Israel s-a transmis pe cale orală din generație în generație. Poporul a păstrat cu fidelitate memoria evenimentelor. Vechiul Testament este alcătuit din 39 de cărți redactate în ebraică și alte cărți scrise în greacă, colecționate în perioada anilor 950 și 100 înainte de Hristos.

Cealaltă parte a Bibliei vorbește de Legămîntul realizat de Iisus Hristos. Iisus n-a dictat mesajul Său, nici n-a cerut discipolilor Săi să scrie cărți despre El. La început, Învățătura Sa a circulat ca tradiție orală, care a fost apoi fixată în scris. Partea principală a Noului Testament o formează *Evangheliile*, în număr de patru: după Matei (numit Levi), evreu devenit creștin și apostol, bun cunoscător al Vechiului Testament, care scrie pentru evreii deveniți creștini din Palestina și Siria; după Marcu, însoțitor al lui Pavel și Petru, de la care a auzit istoria lui Iisus, scrie cea dintîi Evanghelie, la 30 de ani de la înălțarea lui Iisus, pentru convertiții care trăiau în afara Palestinei; după Luca, elin devenit creștin, medic, care însoțește pe Pavel în călătoriile sale. Luca n-a cunoscut pe Iisus, de aceea scrie după cercetările proprii pentru convertiții din afara Palestinei care vorbesc greaca; Luca a scris și Faptele Apostolilor; după Ioan, «celălalt discipol pe care-l iubea Iisus», scrie pentru cei ce căutau Lumina, Adevărul și Viața din Asia Mică. Noul Testament cuprinde 27 de cărți scrise în limba greacă.

Sfînta Scriptură s-a scris anume pentru a da «înțelepciunea care ne conduce la mîntuire prin credința în Iisus Hristos» (II Timotei 3, 15). El este centrul *Scripturii*. Origen compară *Scriptura* cu «un trup complet al Cuvîntului», hainele Cuvîntului fiind cuvintele *Scripturii* (Filocalia, X, 1; XV, 19). Autorii scriu sub inspirația Duhului Sfînt (II Timotei 3, 16; II Petru 1, 19—20), de aceea Biblia are autoritatea și puterea cuvîntului lui Dumnezeu. Prin Biblie, Dumnezeu vorbește unei comunități care e dispusă să asculte și să creadă în cuvîntul Lui.

SFINȚENIE [gr. agiasmos, agiosyni; lat. sanctificatio]: procesul de transfigurare subiectivă a credinciosului prin participare nemijlocită la viața în Hristos, Care este *sfințenia* însăși, adică prin consacrare spirituală continuă. Împreună cu dreptatea și răscumpărarea, *sfințirea* este un aspect complementar și indispensabil al actului mîntuirii (I Cor. 1, 30). Mîntuirea nu este un merit, ci apropierea personală, după har, a trupului îndumnezeit al lui Hristos, așa cum indică scopul liturghiei: *«Sfintele, sfinților»*. Actul esențial al jertfei euharistice este consacrarea sau prefacerea darurilor; dar scopul acesteia este *sfințirea* credincioșilor. Creștinul devine locaș *sfînt* al lui Dumnezeu prin împărtășirea *Sfintelor Taine*.

În Vechiul Testament, *«Sfînt, sfînt, sfînt»* (Is. 6, 3) este numele manifestărilor lui Dumnezeu cel transcendent, ca frumusețe, strălucirea în afară a vieții divine celei mai presus de fire. «Așa zice Domnul, a Cărui locuință este veșnică și al Cărui nume este *sfînt*: sălășluiesc într-un loc înalt și *«sfînt»* (Is. 57, 15). *Sfințenia* lui Dumnezeu vine din misterul ființei Sale, de aceea ea produce teamă și cutremur. Totuși, Dumnezeu Se apropie de oameni prin legămintele Sale, consacrînd astfel, pentru iconomia mîntuirii, poporul ales. *Sfințirea*, adică consacrarea sau separarea pentru scopul lui Dumnezeu în lume, vine prin alegere (Is. 45, 5; Ier. 1, 5; Gal. 1, 15).

În Noul Testament, «Unul este *sfînt*, unul este Domnul Iisus Hristos», Cel care Și-a jertfit viața pentru consacrarea definitivă a neamului omenesc: «Pentru ei Eu Mă *sfințesc* (jertfesc) pe Mine Însumi, ca și ei să fie *sfințiți* întru adevăr» (In 17, 19). Creștinii sînt *«sfinți»* nu prin simplă alegere în virtutea legămîntului, ci prin faptul că ei sînt introduși în comuniunea lui Dumnezeu prin Iisus Hristos, Arhiereul *sfînt* (Evr. 7, 26), Chezașul și Mijlocitorul unui nou Testament (Evr. 9, 15) prin însăși preoția și jertfa Sa (Evr. 7, 21—28). Creștinii sînt *sfinți* (Rom. 12, 13; 15, 25—26 — membrii Bisericii din Ierusalim și din Iudeea; II Cor. 9, 12; Evr. 6, 10) deoarece sînt părtași ai lui Hristos și ai Duhului Sfînt (Evr. 6, 4), «împreună-lucrători cu Dumnezeu» (I Cor. 3, 9).

Caracteristici, componente, aspecte ale *sfințeniei*:

a) Participarea la trupul îndumnezeit al lui Hristos, izvorul *sfințeniei*: «Drept aceea, fraților, avînd îndrăzneală să intrăm în *Sfînta Sfintelor*, prin sîngele lui Iisus, pe calea cea nouă și vie pe care pentru noi a înnoit-o, prin catapeteasmă, adică prin trupul Său...» (Evr. 10, 19—20). În acest sens, *sfințirea* este dată de participarea la harul Tainelor (In 6, 53).

b) *Sfințenia* presupune jertfă interioară, participarea omului la propria lui mîntuire, de unde caracterul personal al consacrării. Cea dintîi treaptă a *sfințeniei* este tocmai libertatea față de patimi. Înainte de cădere, toate dispozițiile și tendințele omului erau calme, libere de lupte între ele, fără impulsiuni contradictorii. Patimile formează cel dintîi «zid» care s-a ridicat între om și Dumnezeu și care trebuie depășit spre reagonisirea *sfințeniei*.

c) *Sfințenia* are și un caracter profetic, eshatologic, deoarece în Duhul *Sfînt* creștinii au gustat bunătățile veacului viitor, pe Hristos Însuși, în însăși realitatea lor (Evr. 6, 5; 9, 11; 10, 1). Desigur, aici prin arvună, iar acolo, în Împărăția cerurilor, în ipostas și adevăr.

d) Sfințenia Bisericii provine din echivalența ei cu Trupul lui Hristos, în care Se sălășluiește Duhul. Caracterul ei de *«sfîntă»* și *sfințitoare* nu este afectat de nedesăvîrșirea creștinilor — membri ai ei.

Pornind de la caracterul obiectiv și cel subiectiv al răscumpărării, unii teologi ortodocși fac distincție între *sfințenia* Bisericii și păcătoșenia membrilor ei și ezită să vorbească de înnoirea Bisericii, preferind să formuleze o înnoire în membrii Bisericii. Desigur, *«sfînt* este templul lui Dumnezeu, care sînteți voi» (*I Cor.* 3, 17). Trupul lui Hristos este Biserica slăvită, *sfîntă*, și fără de prihană (Ef. 5, 26). Dar «poporul lui Dumnezeu», Biserica, este pe cale, continuînd cursa sa pămîntească spre cetatea cu temelii puternice (Evr. 11, 10) : «Căci nu avem aici cetate stătătoare, ci o căutăm pe aceea care vine» (Evr. 13, 14). Biserica pămîntească a primit pîrga Duhului (Rom. 8, 23 ; I Cor. 5, 5), arvuna moștenirii (Ef. 1, 14), dar ea nu este în stare de slavă deplină (Col. 3, 4), ci suspină și suferă durerile nașterii (Rom. 8, 22) : «Așadar, noi totdeauna sîntem plini de încredere, știind că, atît timp cît petrecem în trup, pribegim departe de Domnul» (II Cor. 5, 6). Există o așteptare chiar în starea celor *sfinți*.

«Dar cînd omul își amintește de păcatele sale de mai înainte și se pedepsește pe sine, atunci și Dumnezeu Se îngrijește să-l odihnească pe el. Pentru că Dumnezeu Se bucură că el și-a dat singur sie-și certarea pentru abaterea de la calea Lui. Iat aceasta e semnul pocăinței».

Bibliografie: P. Evdokimov, *La nouveauté de l'Esprit. Etudes de spiritualité*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles, 1977 (coll. Spiritualité orientale, no. 20) ; Séraphim de Sarov, *Sa vie*, par Irina Goraïnoff, *Entretien avec Motovilov et Instructions spirituelles*, traduit par I. Goraïnoff, Desclée de Brouwer — Abbaye de Bellefontaine, 1979 ; Ioan Mircea, *Epistola întîi a lui Petru* (teză de doctorat), extras din «Glasul Bisericii», XXXII (1973), nr. 9—10, p. 59—89 ; A. Plămădeală, *Ideea de sacru la R. Otto, din punct de vedere catolic și ortodox*, în «Ortodoxia», X (1958), nr. 3, p. 430—440 ; Mitropolitul Nestor (coordonator), *Sfinți români și apărători ai legii strămoșești*, EIB București, 1987.

SHISMĂ [gr. shisma, lat. schisma = separare, scindare, shismă] : situație de separare canonică și de întrerupere a comuniunii liturgice între scaunul de Roma și cel de Constantinopol, provocată de bula de excomunicare din 16 iulie 1054 pe care cardinalul Humbert o depune pe altarul Sfintei Sofii, în numele papei Leon al IX-lea (mort cu trei luni înainte), împotriva patriarhului Mihail Cerularie. La rîndul său, patriarhul ecumenic excomunică delegația papală prezentă la Constantinopol. Deși în sens strict anatema din 1054 este o excomunicare personală care privește în mod direct cele două scaune patriarhale, totuși ea a afectat profund relațiile ulterioare dintre cele două mari părți ale Bisericii creștine.

Există numeroase interpretări și analize ale conținutului și dimensiunii *shismei*. Yves Congar (v. *Note sur le schisme oriental*, în vol. «1054—1954. *L'Eglise et les Eglises*», I, p. 92—95) consideră *shisma* ca un lung proces de «estrangement» reciproc. De altfel, astăzi se înțelege mai bine că 1054 este doar un episod în acest proces de «înstrăinare» dintre Apus și Răsărit, proces care a fost pus în mișcare și grăbit nu numai de evenimente teologice sau bisericești, ci și de circumstanțe politice și culturale. Adevărata se-

parare se produce în perioada 1054—1204, dar această perioadă a fost precedată şi urmată de numeroase acte de dispută şi momente de tensiune, dintre care notăm :

— Sinodul al IV-lea ecumenic (451), în sesiunea a 15-a (canonul 28), recunoaşte Patriarhiei de Constantinopol, «a doua Romă», aceleaşi privilegii ca şi Scaunului de Roma. La ultima şedinţă, legaţii papei protestează împotriva episcopilor orientali. Papa n-a subscris canonul respectiv, şi astfel rivalitatea dintre cele «două Rome» devine publică şi oficială. Cele «două regimuri» de conducere bisericească — monarhia papalităţii în Apus, colegialitatea sinodală în Răsărit — încep să se contureze şi să se confrunte de acum (v. H. Alivizatos, *Les deux régimes dans l'Eglise unie avant le Schisme,* în vol. «1054—1954. L'Eglise et les Eglises», II, p. 106—116).

— Sinodul local din Toledo (598) acceptă introducerea adaosului «Filioque» în crezul de la Niceea, cu toate că papa Leon III este împotriva acestei inserţiuni, pentru a respecta disciplina sinoadelor ecumenice. La început nu a fost sesizată această alterare, mai tîrziu ea va deveni una din cauzele teologice ale dezbinării între Apus şi Răsărit.

— Centralismul papal, formulat de papa Nicolae I (858—867) — cel care în 863 nu recunoaşte pe Fotie (820—897) ca patriarh — şi dus la formă exagerată de papii Grigorie al VII-lea-Hildebrand (1073—1085), Inochentie III şi Ioan al XXII-lea (1316—1334). Într-adevăr, excomunicarea lui Fotie demonstrează cel mai bine atitudinea de revendicare a papilor. Pe baza scrisorilor lui Nicolae I, canonişti de mai tîrziu vor elabora un «Dictatus» Papal publicat de papa Grigorie al VII-lea (1073—1085) în care se proclamă supremaţia papalităţii asupra sinoadelor şi asupra puterii temporale.

— Aşa-zisa «criză fotiană» sau «*shisma* lui Fotie» (867—879), provocată de pătrunderea misionarilor catolici în Bulgaria, care depindea de Constantinopol. Patriarhul Fotie (820—891) este împotriva latinizării Bulgariei şi reacţionează într-o enciclică adresată patriarhilor orientali (867), în care face o listă a revendicărilor ortodoxe contra Bisericii Romei. Pentru Fotie «Filioque» nu este o simplă alterare neecumenică a unui simbol care are autoritatea ecumenică, ci o inovaţie doctrinară care atinge dogma trinitară.

Shisma începe de fapt cu deciziile Sinodului de la Constantinopol, din 869, care condamnă pe Fotie (Fotie adună el însuşi un Sinod la Constantinopol în 867, care depune pe papă şi condamnă Biserica Romei). Este adevărat că conciliul de la Constantinopol, din 879—880, la care participă legaţii papei Ioan al VIII-lea, recunoaşte pe Fotie ca patriarh, condamnă «Filioque» (Fotie «depusese» pe papa Nicolae I pentru că sprijinea adaosul «Filioque», introdus de misionari catolici germani în Bulgaria), recunoaşte egalitatea dintre Roma şi Constantinopol, Roma avînd presbeia. Mulţi istorici insistă ca acest sinod să fie considerat «ecumenic» deoarece a contribuit la restaurarea comuniunii dintre Apus şi Răsărit. Recunoaşterea «ecumenicităţii» lui ar fi de o mare valoare practică în vindecarea *shismei.*

În 1052 patriarhul Mihail Cerularie închide bisericile latine din Constantinopol pe motiv că folosesc azima, care nu este o materie va-

lidă pentru Euharistie. În 1054, la invitația împăratului Constantin Moromachul (1042—1054), legații papei sosesc la Constantinopol, dar patriarhul Cerularie refuză să-i primească. În această situație, conducătorul delegației, cardinalul Humbert — însărcinat de papă să răspundă lui Leon de Ohrida, care preparase o listă de erorile și inovațiile latine — depune «sentința de excomunicare» împotriva patriarhului, pe altarul bisericii Sfînta Sofia. La rîndul său, Mihail Cerularie condamnă actul cardinalului în edictele sinodului local din Constantinopol. După aceasta, el scrie patriarhului Petru de Antiohia pentru a explica poziția sa față de Roma. Pentru el, ruptura dintre Roma și Bizanț își are originea în Sinodul al VI-lea ecumenic (680) și se miră cum cele trei vechi patriarhate orientale (Alexandria, Antiohia și Ierusalim) mențin comuniunea cu Roma, vinovată de o serie de erori dogmatice.

A 4-a cruciadă (1202—1204), care urmărea printre altele înlocuirea patriarhilor și episcopilor orientali cu titulari occidentali, a contribuit enorm la agravarea antipatiei răsăritenilor față de latini. Cu profanarea bisericilor ortodoxe de către latini, în timpul cruciadei și cu instalarea unui patriarh latin la Constantinopol în 1204, starea de *shismă* era practic consumată. Papa Inocențiu III, care se numea «vicar al lui Hristos», n-a făcut nimic pentru a împiedica pe cuceritorii latini să comită acest act de injurie față de centrul Bisericii Răsăritene.

— După ocuparea Constantinopolului de către latini (1204—1261), împărații bizantini, din motive politice, doreau reconcilierea cu Biserica Romei. Împăratul Mihail al VIII-lea Paleologul (1258—1282), care recucerește Constantinopolul în 1261, este de acord cu un «conciliu de unire» între greci și latini. Convocat la 4 mai 1274 de către papa Grigore al X-lea (1271—1276), Conciliul de la Lyon (al VI-lea sinod general ținut în Occident, al II-lea de la Lyon) s-a bucurat de contribuția unor mari teologi catolici — Albert cel Mare, Toma de Aquino și Bonaventura — care într-adevăr formau «apogeul culturii teologice medievale» (papa Paul VI). Delegații greci, pentru prima oară la un conciliu în Occident, au acceptat decretul dogmatic «Fideli» care susținea că Sfîntul Duh purcede de la Tatăl și de la Fiul ca dintr-un singur principiu, nu din două principii distincte. Cu toate că Mihail Paleologul († 1282) a ratificat conciliul de la Lyon, iar patriarhul Ioan al XI-lea Beccos (1275—1282) este favorabil reconcilierii, Biserica Greacă nu a acceptat unirea cu latinii. În plus, împăratul n-a primit ajutoarele promise de către conciliu. Mai mult, politica sa religioasă unionistă este contracarată de o mișcare antilatină condusă de urmașul său, Andronic al II-lea (1282—1328).

— Cu tot eșecul conciliului de la Lyon, împărații bizantini, din rațiuni politice, forțează uniatismul. De altfel, sinoadele unioniste și uniatismul în general ca metodă de reconciliere și model de unire au agravat animozitatea dintre Orient și Occident. Astfel se preconizează un nou conciliu de unire, convocat de papa Eugen al IV-lea (1431—1447), mai întîi la Basel, transferat apoi în ianuarie 1438 la Ferrara. La conciliu participă patriarhul ecumenic Iosif, reprezentanți ai patriarhatelor orientale și ai Bisericilor răsăritene, precum și împăratul Ioan al VIII-lea (1422—1448), care speră

să obţină ajutorul unei cruciade latine împotriva turcilor. În ianuarie 1439 sinodul e transferat la Florenţa. «Filioque» dă naştere unei aprige dispute între episcopul ortodox Marcu de Efes şi teologii latini (Ioan de Montenero şi Ioan de Torquemada), încurajaţi de mitropolitul Bessarion de Niceea. La 6 iulie 1439 este semnat decretul de unire «Laetentur caeli», în care grecii acceptă Filioque, purgatoriul, Euharistia cu azimă şi primatul spiritual al episcopului de Roma. În noiembrie 1439, un alt decret de unire este semnat de reprezentanţii Bisericii Armene. (Rînd pe rînd, Biserica Coptă în 1442, Biserica Siriacă în 1445 şi Biserica Caldeeană în 1445 sînt silite să încheie unirea cu Roma). Unirea încheiată la Ferrara a fost de scurtă durată. De fapt, Marcu de Efes organizează la Constantinopol o mare mişcare de protest contra celor care au semnat unirea. «Uniaţii» au fost expulzaţi şi din celelalte ţări ortodoxe. Ghenadie Scolariu, cel dintîi patriarh după căderea Constantinopolului, reuşi să convoace un sinod în 1484 care a denunţat unirea de la Ferrara.

— Epoca de polemică greco-latină (sec. XI—sec. XV), începută cu disputa despre «Filioque», culminează cu controversa în jurul doctrinei palamite despre natura necreată a harului. Reacţiile teologilor scolastici latini faţă de palamism au arătat în mod evident că separarea dintre Apus şi Răsărit a atins în mod serios nivelul dogmatic. Nu este vorba, în Biserica Apuseană, numai de schimbarea autorităţii conciliare cu autoritatea primaţială, nici de acceptarea unor tradiţii necunoscute în Răsărit, ci este vorba de o dezvoltare doctrinară care nu uneşte creştinismul, ci îl dezbină.

Într-adevăr, interpretările *shismei*, noile încercări de uniatism şi prozelitism, şi mai ales noile dogme din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, care consfinţeau autoritatea exclusivă a papalităţii, vor contribui la fixarea catolicismului într-un sistem confesional pe care Orientul nu-l «receptează». O serie de papi forţează uniatismul (căruia deja îi căzuseră victime ortodocşii din Ucraina în 1595 şi cei din Transilvania în 1700): Pius al IX-lea în enciclica «Litterae ad Orientales» (1848), Leon al XIII-lea, în «Praeclara Gratulationis» (1894), Pius al XI-lea în «Rerum Orientalis» (1928) şi «Lux Veritas» (1931). În decembrie 1854, Pius al IX-lea, cel care va publica în 1864 «Syllabus»-ul, proclamă, fără consultarea vreunui sinod, Bula «Ineffabilis», despre dogma zămislirii neprihănite a Fecioarei Maria. Acelaşi papă convoacă cel dintîi sinod de la Vatican (1869—1870), care a promulgat dogma jurisdicţiei universale şi a autorităţii infalibile a papei, cu toată mişcarea de protest care s-a organizat în lăuntrul şi în afara conciliului. Noua dogmă, pusă pe seama principiului «dezvoltării» doctrinei, nu a fost niciodată receptată de Biserica Răsăriteană, mai ales din cauza repercusiunilor ei asupra ecleziologiei patristice.

În 1894, papa Leon al XIII-lea revine asupra uniatismului şi repetă apelul de revenire la scaunul apostolic roman, iar în noiembrie 1950, papa Pius al XII-lea proclamă dogma înălţării la cer cu trupul a Fecioarei Maria, în Constituţia apostolică «Munificentissimus».

Conciliul al II-lea de la Vatican (oct. 1962 — dec. 1965) adoptă la 21 noiembrie 1964 constituţia dogmatică despre Biserică, «Lumen Gentium», în care se repetă doctri-

na conciliului Vatican I, formulată în «Pastor aeternus», despre supremaţia pontifului roman, succesorul lui Petru, capul vizibil al întregii Biserici (nr. 18 şi 25) şi decretul despre ecumenism, «Unitatis Redintegratio», care declară că singura Biserică adevărată este cea Romano-Catolică, celelalte Biserici şi comunităţi eclesiale separate de scaunul apostolic de Roma fiind situate pe diverse cercuri concentrice laterale.

În ianuarie 1964, papa Paul al VI-lea vizitează Ierusalimul, unde se întîlneşte cu patriarhul ecumenic Atenagoras I. În toamna aceluiaşi an, conferinţa panortodoxă de la Rhodos decide să se înceapă pregătirile necesare pentru deschiderea dialogului teologic «pe picior de egalitate» cu Biserica romană.

În ajunul încheierii conciliului Vatican II, la 7 dec. 1965, papa Paul al VI-ea, în catedrala Sfîntul Petru din Roma, şi patriarhul Atenagoras, în catedrala patriarhală din Istanbul, ridică în acelaşi timp anatema care dura între cele două Biserici de nouă secole. Cei doi şefi de Biserici îşi dau seama totuşi că «acest gest de dreptate şi de iertare reciprocă nu este suficient pentru a pune capăt diferenţelor, cele vechi şi cele mai recente, dintre Biserica Romano-Catolică şi Biserica Ortodoxă». (Despre sensul canonical al shismei, v. EREZII).

Bibliografie: Martin Jugie, *Le schisme byzantin, aperçu historique et doctrinal*, Paris, 1941; François Dvornik, *Le schisme de Photius: histoire et légende*, Editions du Cerf, Paris, 1950; Idem, *Photian and Byzantine Ecclesiastical Studies*, London (Variorum Reprints), 1974; Steven Runciman, *The Eastern Schism: A Study of the Papacy and the Eastern Churches during the XI-th and XII-th Centuries*, Oxford, Clarendon Press, 1956; Idem, *A History of the Crusades*, vol. 2—3, University Press, Cambridge, 1954—1955; Henri Grégoire, *«The Byzantine Church»*, in vol. «Byzantium: An Introduction to East Roman Civilazation», editat de N. Baynes şi H. Moss, Oxford, 1961, p. 86—135; Deno John Geanokoplos, *Byzantine East and Latin West: Two Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance*, Oxford, Blackwell, 1966; Y. Congar, *1274—1974: Structures ecclésiales et conciles dans les relations entre Orient et Occident*, in «Revue de Sciences philosophiques et théologiques», 58 (1974), p. 355—390; Idem, *Le développement de l'évaluation ecclésiologique des Eglises noncatholiques*, în «Revue de Droit Canonique» XXV (1975), martie-decembrie, p. 168—198; Vlassios Pheidas, *Présupposées fondamentaux pour un dialogue théologique officiel entre l'Eglise orthodoxe et l'Eglise catholique romaine* în «P.O.C.», XXVI (1976), p. 220—229; Paul Gautier, *Un second traité contre les Latins attribué à Théophylacte de Bulgarie*, în «Theologia», 48 (1977), nr. 2—3, p. 546—562; Pierre L'Huillier, *Les diverses modes de réception des catholiques-romains dans l'Orthodoxie*, în «Le Messager Orthodoxe», 1979, nr. 82, p. 15—23; T. M. Popescu, *Geneza şi evoluţia shismei*, în «Ortodoxia», VI (1954), nr. 2—3, p. 163—217; Articolele publicate în rev. «Ortodoxia», VI (1954), nr. 2—3; M. Şesan, *Patriarhul Fotie şi Roma*, în «Mitropolia Ardealului», V (1960), nr. 7—8, p. 535—559; M. Şesan, I. Rămureanu, T. Bodogae, *Istorie bisericească universală*, vol. I, Bucureşti, 1975, p. 411—429; T. M. Popescu, *Enciclica patriarhului Fotie către Patriarhii Orientali (867)*, în «Studii Teologice», 1930, nr. 2, p. 56—76; Idem, *Sentinţa de excomunicare de la 16 iulie 1054*, în «Studii Teologice», 1931, nr. 1, p. 49—68; O. Clément, *Byzance et le concile de Lyon*, în «Unité Chrétienne»,

1975, nr. 37, p. 59—74; Constantin Rus, *Schisma și consecințele ei pentru unitatea Bisericii*, în «Studii Teologice» nr. 9—10/1985, p. 724—736.

SINAGOGĂ = Loc de adunare a evreilor pentru cult în ziua sabatului (zi de repaus și de sărbătoare). Spre deosebire de *sinagogă* care se află în fiecare oraș, Templul există numai la Ierusalim, pentru toți iudeii. Iisus a intrat și a învățat în *sinagogă* și în templu (Ioan 18, 20). Templul din Ierusalim a fost construit de regele Solomon (I Regi 6, 2) pentru a înlocui Cortul, care servea de altar și pe care poporul l-a purtat în timpul exodului, în care se ținea Arca Alianței (Chivotul) cu Tablele Legii.

SINERGIE [gr. synergeia = conlucrare]: răspunsul credinciosului la chemarea Duhului Sfînt, cooperarea tainică și liberă între harul lui Dumnezeu și voința omului. Mîntuirea este un act *sinergetic*: «Căci nici un folos nu vine din lucrarea omului, fără înrîurirea de sus. Dar nici înrîurirea de sus nu vine peste cel ce nu o primește în chip liber. De amîndouă avem trebuință: și de lucrarea dumnezeiască și de cea omenească» (Petru Damaschin, *Învățături duhovnicești*, I, în *Filoc. rom.*, vol. V, p. 141), ca de o pereche de aripi.

Pe de o parte, Dumnezeu este liber în relația Sa cu omul, harul Său nu este supus relației, nu poate deveni posesiunea omului; pe de altă parte, voința sau puterea naturală a omului nu e capabilă prin sine să obțină harul, dar ea are în sine aspirația spre Dumnezeu și e capabilă să coopereze cu harul. «Dumnezeu celor mîndri le stă împotrivă, iar celor smeriți le dă har» (I Pt. 5, 5).

Principiul care pune în mișcare *sinergia* este harul dumnezeiesc, care nu este un merit, ci se dă în dar. Dar Duhul Sfînt nu cucerește cu forța înclinarea voinței omului. «Căci nu naște Duhul o aplecare a voii, fără voie, ci pe una voită o modelează pînă la îndumnezeire» (Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie, 6, Filoc. rom.*, III, p. 32). Dimpotrivă, *sinergia* presupune exercitarea libertății personale, un efort voluntar responsabil continuu: «Botezul nu ia de la noi libertatea voinței și puterea de a ne hotărî prin noi înșine, ci abia el ne dăruiește libertatea, ca să nu mai fim stăpîniți silnic și fără să vrem, de diavolul. De aceea, după botez, atîrnă de noi, fie să stăruim de bună voie în poruncile lui Hristos, Stăpînul nostru, în Care ne-am botezat, și să umblăm pe calea celor poruncite de El, fie să ne abatem de la această cale dreaptă, întorcîndu-ne prin faptele rele la protivnicul și vrăjmașul nostru diavolul» (Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete*, 89, *Filoc. rom.*, VI, p. 92).

Mari părinți ai spiritualității au subliniat că, de fapt, colaborarea cu Duhul Sfînt nu este o simplă deprindere etică, ci atașarea totală față de Dumnezeu, participarea nemijlocită la viața divină, îmbrăcarea chipului lui Hristos: «Cel ce nu a îmbrăcat chipul Domnului nostru Iisus Hristos, al Omului ceresc și Dumnezeu, peste omul rațional și mintal, cu bună simțire și întru cunoștință, e încă numai sînge și carne. El nu poate primi simțirea slavei duhovnicești prin cuvînt (rațiune), precum nici cei orbi din naștere nu pot cunoaște numai prin cuvînt (rațiune) lumina soarelui» (Simeon Noul Teolog, *Cele 225 capete*, 53, în *Filoc. rom.*, VI, p. 31).

Pe plan istoric există modelul apostolic care demonstrează că o lume nouă este posibilă prin *sinergia* dintre Duhul Sfînt și oamenii care cred. Totul se realizează aici prin conlucrarea dintre Apostoli și puterea Duhului Sfînt (1 Tes. 1, 5). Apostolii vorbesc de «noi și Duhul Sfînt» (Fapte 5, 32), ei iau decizii urmînd Duhului Sfînt: «Părutu-s-a Duhului Sfînt și nouă» (Fapte 15, 28; 16, 4). Petru, în numele Apostolilor, confirmă că Duhul lucrează cu ei. Pavel și Timotei sînt opriți de Duhul Sfînt să propovăduiască în Asia. Duhul lui Iisus nu i-a lăsat să meargă în Bitinia, dar îi cheamă să lucreze în Macedonia (Fapte 16, 7). Duhul spune lui Filip să se apropie de etiopian (Fapte 8, 29). Succesorii Apostolilor sînt «următori ai noștri și ai Duhului Sfînt» (I Tes. 1, 6).

Dar cel mai impresionant fapt este modul de a trăi al comunităților apostolice. Toți creștinii din Ierusalim formează o singură inimă, un singur suflet. E ca o nouă existență umană, frățească, la scară socială, deoarece ei se ocupă nu numai de predicarea cuvîntului și de rugăciune, ci și de slujirea săracilor și de dreptate. De asemenea, Iisus n-a îngăduit să se spună că Dumnezeu nu are compasiune pentru oameni. Dumnezeu iubește oamenii ca pe copiii Săi: «Îi iubeam cu dragoste părintească, cu iubire fără de margini. Am fost pentru ei ca unul care ridică jugul de pe grumazii lor; mă plecam către ei și-i hrăneam» (Osea 11, 4).

«Nici voința noastră liberă nu poate lucra fără (pre)știința lui Dumnezeu, dar nici (pre)știința lui Dumnezeu nu ne poate sili să devenim mai buni, dacă nu colaborăm și noi la bine. Dar nici voința noastră liberă lipsită de (pre)știința lui Dumnezeu și de capacitatea de a folosi cum se cuvine libertatea nu poate face ca cineva să fie vrednic de cinste sau de osîndă; dar, nu mai puțin, nici puterea lui Dumnezeu de a dispune singură nu poate să-l facă pe om «vas de cinste» ori de «necinste» dacă nu are, ca să zicem așa, ca temei de pronunțare a deciziei, hotărîrea noastră morală, care înclină fie spre rău, fie spre bine» (Origen, *Filocalia*, XXI, 23, trad. rom., p. 442).

Bibliografie: Syméon le Nouveau Théologien, *Traités théologiques et étiques*, tome II, traducere și note de Jean Darrouzès, Les Editions du Cerf, Paris, 1967; *Etique*, X, p. 271—327; I. Bria, *Sinergia în teologia ortodoxă*, în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 1, p. 29—43.

SINOD — SINODALITATE [gr. sinodos, lat. concilium, sinod]: adunarea episcopilor unei Biserici locale (sinod local), sau a episcopilor Bisericii universale (sinod ecumenic) care are autoritatea de a lua decizii cu privire la învățătura, morala, disciplina și misiunea Bisericii. Unii canoniști au emis opinia că sinodul ecumenic nu este o instituție ce ține de natura Bisericii și deci nu are caracter permanent și obligatoriu.

În fond, raportul dintre Biserică și *sinodul* ecumenic se restrînge la unele chestiuni esențiale, cum ar fi: dacă *sinodul* este o instituție care are o autoritate canonică în sine și deci deciziile sale dogmatice sînt valide ca atare; în acest caz receptarea este numai un act în care Biserica asimilează, interpretează și dezvoltă hotărîrile *sinodale*. Dacă *sinodul* este dependent de acceptarea Bisericii, atunci hotărîrile sale devin valabile după verificarea lor de către Biserică, întrucît infa-

libilitatea *sinodului* depinde de infailibilitatea Bisericii, şi nu invers. În legătură cu aceste probleme, astăzi se face o deosebire, uneori prea netă, între teologia greacă (P. Trembelas), care ar recunoaşte o autoritate în sine a *sinoadelor* ecumenice şi a hotărîrilor dogmatice, şi teologia aşa-zisă slavofilă (S. Bulgakov, N. Afanasief), care, sub influenţa ecleziologiei lui A. Homiacov, ar fi exagerat importanţa receptării *sinodului* de către Biserică. Unii susţin, pentru teologia greacă modernă, că autoritatea unui conciliu n-ar depinde de acceptarea Bisericii, deoarece *sinodul* reprezintă un oficiu de învăţătură, un magisteriu care posedă acea «charisma veritatis». Analizînd procesul prin care *sinoadele* primului mileniu creştin au primit un caracter ecumenic, aceştia arată că în unele cazuri *sinoadele* au pretins autoritate absolută chiar înainte de acceptarea Bisericii, iar în alte cazuri, de-abia după receptarea de către Biserica universală deciziile unui *sinod* au devenit norme pentru credinţă.

În general, *sinoadele* ecumenice s-au interpretat ele însele ca vocea legitimă a Bisericii, fără receptarea lor formală de către Biserică, de aceea cine nu a acceptat hotărîrile unui *sinod* nu a fost considerat ortodox. Unii istorici catolici (De Vries) susţin că nu s-ar putea dovedi că vreun *sinod* ecumenic a fost corectat de Biserică sau de un alt *sinod*, de aceea teologia catolică susţine că un *sinod* este ecumenic chiar înainte de receptarea Bisericii şi în acest sens s-a citat ca exemplu Sinodul al IV-lea ecumenic de la Calcedon (451). De asemenea, unii au exagerat caracterul nepermanent şi neobligatoriu al *sinoadelor* ecumenice, caracter ce a fost scos în evidenţă în ultima vreme de unii canonişti ortodocşi (L. Stan). De aici s-a tras concluzia de către teologii romano-catolici că doctrina Bisericii n-a depins de *sinoade*, că *sinodul* este doar una din modalităţile prin care se exprimă Biserica, aceasta putînd exista şi fără ele.

Chiar dacă, din punct de vedere istoric, această opinie poate fi acceptată, totuşi în credinţa Bisericii *sinodul* ecumenic n-a fost o simplă instituţie preluată de la autorităţile laice şi care n-ar fi corespuns cu însăşi natura ei. Biserica a lucrat în chip *sinodal* de la început şi faptul acesta corespunde cu însăşi fiinţa ei de comuniune de credinţă. În acest sens, *sinodul* este nu numai o expresie a Bisericii, ci o instituţie care corespunde structurii Bisericii, de organism conciliar. Pe de altă parte, Biserica universală are o structură *sinodală*, adică ea se constituie ca o comuniune sobornicească de comunităţi locale. Locul *sinodului* în structura Bisericii reiese în mod evident numai dacă se are în vedere baza sacramentală a principiului *sinodalităţii*. Dacă *sinodul* este considerat numai sub aspect canonic, atunci se poate vorbi de caracterul nepermanent şi neobligatoriu al acestuia. Dar *sinodul* trebuie pus în legătură cu sacramentalitatea Bisericii şi de aceea el trebuie considerat ca o instituţie autentică şi permanentă a Bisericii. Structura *sinodală* a Bisericii se observă mai ales în actul hirotonirii episcopale, cînd noul episcop face mărturisirea de credinţă în faţa unui sobor de episcopi şi este consacrat în funcţie de mai mulţi episcopi care se împărtăşesc din acelaşi potir.

Sinoadele ecumenice au autoritate în materie de credinţă şi aceasta provine din faptul că episcopatul

posedă autoritatea de a învăța chestiuni de doctrină, iar el exercită această harismă în acord cu conștiința Bisericii. În acest sens se poate observa o convergență între *sinod* și Biserică, în sensul unei condiționări a autorității deciziilor *sinodale de infalibilitatea* și consensul Bisericii.

Pe de o parte, autoritatea de a învăța în Biserică episcopul a primit-o de la Hristos, prin actul hirotoniei. Funcția învățătoare, deci și puterea de a lua hotărîri cu caracter doctrinar, are o origine sacramentală. Desigur episcopatul își exercită această slujire în mod colegial. După cum unitatea trupului stă în unitatea membrelor — deoarece funcția specifică a unui membru este în același timp o funcție comună a întregului trup —, tot așa unitatea Bisericii sobornicești stă în comuniunea de credință și sacramentală a Bisericilor locale. Astfel, *sinodul* ecumenic are puterea și dreptul de a formula cu autoritate credința Bisericii și el reprezintă o expresie nu numai a naturii sacramentale a episcopatului, ci și a colegialității episcopale și ecleziale.

Pe de altă parte, *sinodul* ecumenic nu este o autoritate în afară de Biserică, ci el constituie glasul Bisericii sobornicești și deci hotărăște «ex consensu ecclesiae». În *sinod*, episcopul reprezintă nu numai pe Hristos, ci și Biserica sa locală, sau reprezintă pe Hristos în măsura în care el rămîne fidel trupului Lui tainic, manifestat în Biserica locală la care este trimis să slujească ca «urmaș» al apostolilor.

Sinodul ecumenic este un moment de afirmare a universalității Bisericii, a unității ei în diversitate. Spiritul sobornicesc al *sinodului* provine tocmai din faptul că fiecare Biserică locală confirmă unitatea universală în modul ei divers de interpretare și experiență. *Sinodul* constituie și o confruntare a tuturor modurilor de exprimare a revelației, în scopul de a stabili caracterul unitar al acesteia. Și din acest motiv *sinodul* are nevoie de receptarea hotărîrilor sale de întregul corp al Bisericii.

Prin receptare se înțelege procesul prin care corpul Bisericii sobornicești constată că *sinodul* ecumenic a mărturisit credința transmisă de Apostoli. De fapt, Biserica este consultată atît înainte de ținerea *sinodului*, cît și în timpul *sinodului*, iar episcopii *sinodali* au semnat hotărîrile *sinodului* cu conștiința că ele exprimă credința Bisericii de totdeauna și de pretutindeni.

Hotărîrile *sinoadelor* ecumenice au nevoie de receptarea Bisericii întregi, deoarece obiectul definițiilor doctrinare preocupă întreaga conștiință a Bisericii, fiind vorba de mărturisirea ei de credință.

În mod concret, criteriul receptării unui *sinod* ca ecumenic a fost continuitatea noului *sinod* cu *sinoadele* anterioare. Biserica adică a constatat că hotărîrile noului *sinod* sînt în consens cu Tradiția apostolică, așa cum aceasta este păstrată de conștiința Bisericii și cum a fost exprimată de *sinoadele* ecumenice anterioare. Această constatare se face în cadrul viitorului *sinod* ecumenic. Un *sinod* ecumenic, înainte de a decide asupra chestiunilor doctrinare puse în discuție, confirmă hotărîrile *sinoadelor* anterioare, așezîndu-se astfel în continuitatea acestora.

Dar un *sinod* ecumenic n-a fost o simplă repetare a *sinoadelor* anterioare, ci și o dezvoltare a lor. Un *sinod* ecumenic nu schimbă definițiile *sinoadelor* vechi, dar aduce

ceva nou, ceva care îmbogăţeşte aceste definiţii. Mai mult, *sinoadele* anterioare se pot înţelege într-un sens nou, într-o lumină nouă prin deciziile *sinodului* nou. De pildă, formula hristologică a *sinodului* IV e mai bine înţeleasă dacă se ţine seama de hotărîrile privind dogma hristolgică a *sinoadelor* V şi VI.

Astfel, un *sinod* ecumenic aduce şi o nouă înţelegere a *sinoadelor* anterioare, cu care se află în continuitate de credinţă.

În legătură cu posibilitatea unui nou *sinod* ecumenic, unii teologi ortodocşi (John Meyendorff) sînt de părere că ar trebui să se evite folosirea cuvîntului «ecumenic» cu sensul său din trecut. Trebuie să se revină la sensul ecleziologic al termenului, potrivit căruia Biserica Ortodoxă poate să exprime credinţa adevărată într-un *sinod* fără să fie necesară participarea expresă a Bisericii Apusene la acest *sinod*. După părerea acestuia azi nu se mai poate susţine teza că un *sinod* ecumenic posedă o infalibilitate legală automată, deoarece nu există criterii care să asigure în mod mecanic infalibilitatea *sinoadelor*. Ecumenicitatea *sinoadelor* a fost înţeleasă multă vreme în sens geografic, adică era dependentă de reprezentarea Bisericilor din întreg «imperiul» roman în cadrul *sinodului*. Potrivit acestei concepţii, un *sinod* era considerat «ecumenic» întrucît reprezenta Biserica imperiului. Dar astăzi nu se mai poate aplica acest criteriu. Pe de altă parte, *sinodul* ecumenic nu este singura sursă a magisteriului Bisericii, fiindcă Biserica se poate exprima şi pe alte căi. Dat fiind faptul că a existat o identitate între Biserică şi imperiu, receptarea unui *sinod* de către Biserica Romei constituia un criteriu decisiv pentru ecumenicitatea unui *sinod*. Dacă se păstrează sensul geografic, «imperial» al Bisericii, atunci e necesar şi consensul Bisericii Apusene. Dar din punct de vedere ecleziologic, confirmarea Bisericii Apusene nu mai e necesară azi deoarece Ortodoxia pretinde că este Biserica adevărată.

Prin urmare, receptarea de către Biserica Apuseană a constituit un criteriu pentru toate *sinoadele* ecumenice, dar aceasta a provenit din faptul că orice *sinod* trebuie să fie acceptat de către toate părţile Bisericii Universale, inclusiv de Biserica Romei. Dar în Răsărit are o mai mare importanţă autoritatea adevărului formulat decît autoritatea instituţiei care îl formulează. Problema *sinoadelor* ecumenice este deci aceea a conţinutului adevărului revelat şi exprimat în dogme.

Punctul de vedere cunoscut al teologiei romano-catolice este că aprobarea unui sinod de către papă constituie criteriul decisiv al ecumenicităţii acelui *sinod*. Dacă papa nu-l acceptă, *sinodul* nu este ecumenic.

Bibliografie: Panagiotis N. Trembelas, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, vol. 2, Editions de Chevetogne et Desclée de Brouwer, Bruges, 1967, p. 391—397; Pr. Prof. I. Stan, *Despre «recepţia» de către Biserică a hotărîrilor Sinoadelor Ecumenice*, în «Studii Teologice», XVII (1965), nr. 7—8, p. 395—401; Pierre Duprey, *The Synodical Structure of the Church in Eastern Theology*, in «One in Christ», vol. VII, no. 2—3, 1971, p. 152—182; Carnegie Samuel Callan, *Which Councils are ecumenical — from Niceea to Vatican II?*, in «The Greek Orthodox Theological Review», vol. XIV, no. 2, Fall, 1969, p. 181—197; John Meyendorff, *What is an Ecumenical Council?* in vol. «Councils and the Ecumenical Movement», World Council of Churches

Studies, 5, Geneva, 1968; D. Stăniloae, *Natura sinodicităţii*, în «Studii Teologice», XXIX (1977), nr. 9—10, p. 605—615; Ioan G. Coman, *Sinoadele ecumenice ca expresie a universalităţii Bisericii*, în «Studii Teologice», XIX (1967), nr. 1—2, p. 3—23; Hamilcar S. Alivisatos, *Les Conciles Oecuméniques V-e, VI-e, VII-e et VIII-e*, în vol. «Le Concile et les conciles», Editions de Chevetogne et du Cerf, 1960, p. 111—123; Ioan I. Rămureanu, *Sinodul al II-lea ecumenic de la Constantinopol (381). Învăţătura despre Sfîntul Duh şi Biserică. Simbolul Constantinopolitan*, în «Studii Teologice», XXI (1969), nr. 5—6, p. 327—366; Dănuţ Manu, *Importanţa sinoadelor răsăritene din sec. 17 pentru unitatea Ortodoxiei*, în «Ortodoxia» nr. 3/1987, p. 75—104; Daniel Ciobotea, *Înţelesurile conciliarităţii ortodoxe*, în «Ortodoxia» nr. 4/1988, p. 113—125.

SINOD ECUMENIC [gr. oikoumeniki sinodos, lat. concilium = adunare de episcopi, care reprezintă întreaga Biserică]: Forma colegială în care se exprimă episcopatul universal în materie de doctrină şi de disciplină. Cu toate că episcopul are o destinaţie locală determinată, el are o răspundere colegială în problemele de interes general ale Bisericii. În perioada dinainte de Shismă (1054), caracterul «ecumenic» al unui *sinod* este dat de prezenţa şi de reprezentarea episcopatului din întregul imperiu. *Sinod* «ecumenic» înseamnă adunarea episcopilor din imperiu. În acest sens, reprezentarea scaunului de Roma (dioceza Italiei) era necesară. Deşi convocate de împăraţi, *sinoadele* ecumenice nu constituie o instituţie imperială. Ei semnează actele sinodale, fără să voteze sau să influenţeze deciziile, lăsînd episcopilor o autonomie deplină în dezbateri. În deciziile *sinoadelor* trebuie să se facă o distincţie între dogmă, care are conţinut doctrinal de credinţă («oros» — «finis»), şi canon, care are un caracter disciplinar. Nici convocarea de către împărat, nici reprezentarea ecumenică, nici semnătura episcopilor pe actele *sinoadelor* nu garantează ortodoxia intrinsecă a credinţei exprimate, a crezului. Deciziile *sinoadelor* ecumenice nu constituie un criteriu extern al doctrinei, deoarece nici o autoritate exterioară nu poate impune adevărul credinţei. De aceea, ele trebuie să fie «receptate» şi confirmate de conştiinţa Bisericii. Tradiţia orientală recunoaşte şapte *sinoade* cu caracter «ecumenic», între care s-au ţinut alte numeroase *sinoade* locale sau regionale. *Sinoadele* ecumenice sînt:

1) *Sinodul de la Niceea*, în Asia Mică (mai—iunie 325), convocat de împăratul Constantin cel Mare (274—337) în biserica palatului său, la care iau parte «318 părinţi», episcopi din tot imperiul inclusiv reprezentanţii papei Silvestru I (314—335), preoţii Vit şi Vincent. Dintre episcopii occidentali, se remarcă Hosius de Cordoba (Spania), cel care fusese trimis de împărat la Alexandria pentru a restabili pacea în Biserica Egiptului. Scopul *sinodului* este formularea explicită a credinţei despre Sfînta Treime, în opoziţie cu învăţătura preotului erudit Arie (ca. 256—336) din Alexandria, care susţinea că Fiul nu este identic după fire cu Tatăl, fiind subordonat Acestuia ca o creatură de ordin superior a Tatălui. Sub influenţa sfîntului Atanasie, diacon de Alexandria, *sinodul* afirmă că Dumnezeu-Fiul este de o fiinţă (homoousios) cu Dumnezeu-Tatăl. Dumnezeu-Unul, Care are o singură fire, există ca Treime, cele «trei ipostase» avînd fiecare proprietăţi unice, personale. Crezul de

la Niceea devine curînd punctul de referință al întregii tradiții ortodoxe, în special al *sinoadelor* posterioare. Există părerea că celelalte *sinoade* nu sînt altceva decît confirmarea și explicarea ortodxiei de la Niceea. De altfel, *sinoadele* ulterioare încep cu rostirea Simbolului de la Niceea. Actele *sinodului* nu s-au păstrat, dar Eusebiu al Cezareii (în *Vita Constantini)* face o descriere pe larg a dezbaterilor. *Sinodul* promulgă 28 de canoane, care prevăd, printre altele, sărbătorirea Paștelui în zi de Duminică, dar nu în același timp cu paștele iudaic; organizarea Bisericii după provinciile administrative ale imperiului; prezența a trei episcopi liturghisitori în hirotonia episcopală.

2) *Sinodul de la Constantinopol* (mai—iulie 381) este convocat de împăratul Teodosie (379—395), fără consultarea papei Damas I (366—387), cu intenția de a pune capăt controversei ariene, care a continuat și după *Sinodul* de la Niceea, datorită sprijinului dat de chiar împăratul Constantin semiarienilor (împăratul exilează pe sfîntul Atanasie la Trèves) și mai ales persecuției pe care succesorii lui Constantin — Constantia (350—361), sora lui Constantin, Constant și Valens (†378) — o declanșează împotriva ortodocșilor de la Niceea. *Sinodul* este chemat să se pronunțe în legătură cu două erezii ale timpului: cea susținută de Macedonie, episcop de Constantinopol — care nega deplina dumnezeire a Duhului Sfînt, spunînd că este o creatură a Fiului — și cea a lui Apolinarie, episcop de Siria, care nega prezența sufletului rațional (sau spiritul) în Hristos, acesta fiind înlocuit cu Cuvîntul. Sinodul reia doctrina de la Niceea asupra Sfintei Treimi — doctrină întărită apoi de teologia trinitară a părinților capadocieni, Vasile, Grigorie de Nazianz și Grigorie de Nyssa, care au impus cu autoritate formula: «Una și aceeași fire dumnezeiască în trei Persoane» — și adaugă articolele privitoare la Duhul Sfînt. Împotriva lui Macedonie, «cei 150 de părinți», fără să folosească «homoousios», afirmă că Duhul este «închinat și slăvit împreună cu Tatăl și cu Fiul». *Sinodul* respinge apolinarismul, în expresia «de la Duhul Sfînt și din Fecioara Maria». Simbolul din 381 va deveni crezul clasic, ecumenic, al Bisericii creștine. El va pătrunde în liturghie și va fi confirmat de toate sinoadele ulterioare sub denumirea de crez niceoconstantinopolitan. În canonul 3, *sinodul* fixează ordinea celor cinci patriarhate, ținînd seama de situația politică a vremii. Roma se bucură de o preeminență de onoare, iar Constantinopolul ocupă locul doi, avînd privilegii egale cu «cetatea imperială», Roma.

3) *Sinodul de la Efes* (iunie—iulie 431) este convocat de împăratul Teodosie al II-lea (408—450), cu scopul de a clarifica disputa dintre Nestorie (†451), episcop de Constantinopol (în 428), și Chiril al Alexandriei (412—444) [acesta fiind nepotul patriarhului Teofil (385—412), cel care a manevrat depunerea și exilul sfîntului Ioan Gură de Aur († 407)]. Nestorie apare ca fondatorul unei noi erezii potrivit căreia există două persoane distincte în Cuvîntul întrupat; de aceea Fecioara Maria nu poate fi numită «Născătoare de Dumnezeu», ci numai «născătoare de Hristos». La insistența lui Chiril, *sinodul* (153 de episcopi) definește doctrina despre unirea celor două firi în persoana unică a Cuvîntului și doctrina despre Fecioara Maria — Născătoa-

discuţiile despre cele două voinţe în Hristos. În aceste condiţii, Ortodoxia este apărată, cu preţul martiriului, de papa Martin I († 655 în exil în Crimeea) şi de sfîntul Maxim Mărturisitorul. *Sinodul*, în prezenţa împăratului şi a legaţilor papei Agathon (678—681), condamnă pe Serghie şi respinge scrisorile lui Honorius către Serghie, acuzîndu-l de a fi monotelit. *Sinodul* recunoaşte, în acord cu învăţătura «părinţilor», că în Hristos există două voinţe naturale şi două lucrări naturale, firea omenească avînd voinţa ei proprie, care se supune de bunăvoie voinţei dumnezeieşti, fiind pe deplin îndumnezeită. *Sinodul* face un rezumat al dogmelor promulgate de *sinoadele* precedente, un fel de redefinire a doctrinei despre persoana Fiului lui Dumnezeu.

Deoarece *sinoadele* din 553 şi 680—681 nu s-au ocupat cu probleme disciplinare, împăratul Justinian convoacă în 692, în aceeaşi sală a palatului (in trullo), un *sinod* general cu scopul de a decreta canoane, în completarea celor două concilii precedente, al cincilea şi al şaselea (de unde denumirea de *synodus* quinisextus). *Sinodul* confirmă canonul 28 de la Calcedon, se pronunţă pentru căsătoria preoţilor înainte de hirotonie, critică unele obiceiuri ale Bisericii Apusene, stabilind împărtăşirea sub ambele forme (pîine şi vin) şi folosirea pîinii dospite (artos) la Euharistie.

7) *Al doilea sinod ecumenic de la Niceea* (septembrie—octombrie 787) este convocat de împărăteasa Irina (780—790), regenta lui Constantin al VI-lea (771—797), pentru a se pronunţa în legătură cu cultul icoanelor. Leon al III-lea Isaurul (717—741) publică un edict în 727, prin care interzice cultul icoanelor şi reprezentarea picturală în general, considerînd aceasta drept idolatrie. Împăratul numeşte un patriarh iconoclast, iar împotriva papei Grigorie al III-lea (731—741) care excomunicase pe iconoclaşti, trece sub jurisdicţia Constantinopolului provincia Iliriei. Succesorul său, Constantin al V-lea Copronim (741—775), convoacă un *sinod* în 754 la Constantinopol, care condamnă cultul icoanelor şi excomunică pe toţi anti-iconoclaştii, inclusiv pe Ioan Damaschinul, apărătorul cel mai aprig al venerării icoanelor. Împărăteasa Irina cu sprijinul patriarhului Tarasie şi cu acordul papei Adrian I (771—795), convoacă un alt *sinod*, tot la Niceea (350 de părinţi), *sinod* care anulează deciziile celui din 754 şi care formulează învăţătura că obiectul venerării este persoana reprezentată pe icoană, făcînd o distincţie între adorare (latreia) care este rezervată numai lui Dumnezeu şi cinstire (proskynesis) ce se cuvine sfinţilor (v. ICOANĂ). *Sinodul* n-a fost acceptat de către Bisericile din imperiul lui Carol cel Mare (Germania, Franţa, Spania). *Sinodul* de la Francfurt (794) şi «Cărţile caroline» se pronunţă împotriva cultului icoanelor.

Cu toată opoziţia patriarhului Nichifor, a lui Teodor Studitul şi a călugărilor în general, iconoclasmul persistă datorită persecuţiei declanşate de împăraţii bizantini. De abia sub împărăteasa Teodora cultul icoanelor a fost restabilit (842), fapt în amintirea căruia s-a instituit sărbătoarea Ortodoxiei, în prima Duminică a postului Paştelui. Iconoclasmul este ultima erezie care a făcut obiectul unui *sinod* ecumenic.

Biserica Ortodoxă recunoaşte numai şapte *sinoade* ecumenice. Este adevărat că un *sinod* ţinut la Constantinopol (879—880), la care participă legaţii papei Ioan al VIII-lea

(872—882), încearcă să restaureze comuniunea dintre Orient şi Occident, atît de mult zdruncinată datorită ambiţiei papilor de a fi considerați de orientali ca instanţă de apel. *Sinodul* recunoaşte pe Fotie (820—891) ca patriarh (Fotie înlocuise pe Ignatie în 858, dar nu a fost recunoscut de papa Nicolae I (858—867) şi fusese apoi condamnat de *sinodul* din Constantinopol (869—870), convocat de Vasile I Macedoneanul (867—886); la rîndul, său, Fotie depusese pe papă, criticînd aspru activitatea misionarilor catolici în Bulgaria — a cărei populaţie fusese convertită de Bizanţ în 864 —, pe care îi acuză de erezie. *Sinodul* se pronunţă împotriva adaosului «Filioque» şi recunoaşte egalitatea dintre Roma şi Constantinopol, desigur Roma avînd «întîietate». Unii susţin că recunoaşterea acestui *sinod* ca *sinod* de reconciliere ar fi de o mare valoare practică în vederea reducerii shismei. Punctul de plecare al shismei din 1054 se află în tendinţa papilor de a aşeza Orientul sub autoritatea lor directă, lăsînd răsăritenilor impresia că autonomia lor este contestată. Din punct de vedere teologic, separarea a fost provocată de «Filioque», aşa cum arată patriarhul Fotie în tratatul său «Despre Duhul Sfînt», în care condamnă pe latini ca eretici.

Importanţa *sinoadelor ecumenice* rezidă în faptul că: a) prin conţinutul lor dogmatic, ele constituie legătura de unitate cea mai solidă între toate Bisericile locale, în primul mileniu creştin; b) ele au impus autoritatea şi metoda colegială, conciliară, care a menţinut şi slujit ideea ecumenică; c) *sinoadele* au redresat sau reconstituit unitatea vizibilă a creştinismului, de aceea unirea Bisericilor trebuie să facă obiectul unui acord ecumenic.

Bibliografie: Ioannis Karmiris, *Monumentele dogmatice şi simbolice ale Bisericii Ortodoxe soborniceşti* (în greceşte), ed. 2-a, Graz, 1968; Philip Schoff şi Henry Wace, *Nicene and post-Nicene Fathers*, Second series, vol. XIV (The Seven Ecumenical Councils), New York, Charles Scribner's Sons, 1916; I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, Editions de l'Orante, Paris, 1963 (col. *Histoire des Conciles Oecuméniques*, sub direcţia lui Gervais Dumeige); P. Th. Camelot, *Ephèse et Chalcédoine*, Editions de l'Orante, Paris, 1962; *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. III-a, publicat de Istituto per le Scienze Religiose, Bologna, 1973; Gh. J. Hefele—H. Leclercq, *Histoire des Conciles*, Paris, 1907—1927, 8 volume; Francis Dvornic, *Histoire des Conciles de Nicée à Vatican*, Editions du Seuil, Paris, 1966; Hamilcar S. Alivisatos, *Les conciles oecuménique V-e, VI-e, VII-e, et VIII-e*, în vol. «Le Concile et les Conciles», Ed. de Chevetogne — Ed. du Cerf, Paris, 1960, p. 111—123; Idem, *It is possible to convoke an Ecumenical Council?*, în «Diakonia», IV (1969), nr. 1, p. 26—35; Arhiep. Methodios Fouyas, *The Person of Jesus Christ in the Decisions of the Ecumenical Councils*, Central Printing Press, Addis Ababa, 1976; Ep. Pierre de Chevronèse, *Le Concile Oecuménique comme autorité supreme dans l'Eglise*, în «Analecta» 24, 1 (1975), p. 78—102; Jean Meyendorff, *Qu'est-ce qu'un concile oecuménique?*, în «Le Messager Orthodoxe», 17 (1977), nr. 76, p. 17—36; Joseph Munitz, *Synoptic Byzantine Chronologies of the Councils*, în «Revue des Etudes Byzantines», 36 (1978), p. 193—218; Maximos Aghiorgoussis, *Theological and Historical Aspects of Conciliarity — some Propositions for Discussion*, în «The Greek Orthodox Theological, Review», 24 (1979), nr. 1, p. 5—19; Nicholas Zernov, *Eastern Christendom*, Weidenfeld and Nicolson,

London, 1961; Liviu Stan, *Despre «recepția» de către Biserică a hotărîrilor Sinoadelor ecumenice*, în «Studii Teologice», XVII (1965), nr. 7—8, p. 395—401; I. Rămureanu, *Sinodul I ecumenic de la Niceea. Condamnarea lui Arie. Simbolul niceean*, în «Studii Teologice», XXIX (1977), nr. 1—2, p. 15—60.

SLAVĂ [gr. doxa, lat. gloria]: stare de mărire sau de glorificare a firii umane și a creației, în Împărăția lui Dumnezeu, cu care sfinții se îmbracă de aici. «Căci Fiul Omului va să vină întru slava Tatălui Său și atunci va răsplăti fiecăruia după faptele sale» (Matei 16, 27). În sens biblic, *slava* este manifestarea sau prezența concretă a lui Dumnezeu în creație (Iez. 1, 28). Semnele evidente ale prezenței lui Dumnezeu se văd nu numai în «pămîntul plin de *slavă*» (Ps. 103, 25), ci și în simbolurile din templul lui Solomon și în revelațiile profetice. Isaia vede *slava* Treimii în vocea serafimilor care strigă: «Sfînt, Sfînt, Sfînt este Domnul Savaot, plin este tot pămîntul de mărirea Lui» (6, 3). *Slava* este oglindirea «chipului» lui Dumnezeu în om, lumina care a învăluit trupul înainte de cădere. «Fiindcă toți au păcătuit și sînt lipsiți de *slava* lui Dumnezeu» (Rom. 3, 23). De aceea, mîntuirea este restatornicirea chipului și *slavei* primului om, zidit de mîinile lui Dumnezeu. «Cei înțelepți vor moșteni *slava*» (Pilde 3, 35).

În Noul Testament, sfîntul Ioan Evanghelistul reia tema *slavei* văzute a lui Dumnezeu (In 13, 31), care este unită cu Iisus Hristos după ipostas: «*Slăvește*-Mă pe Mine, Tată, la Tine, cu *slava* pe care am avut-o la Tine mai înainte de a fi lumea (In 17, 5). *Slava* este lumina ipostasului, care pătrunde firea omenească a lui Hristos îndumnezeind-o. Biserica așteaptă «parousia», a doua venire plină de *slavă* a Domnului (I Tes. 4, 17). Creștinii primesc *slava* Fiului: «*Slava* pe care Mi-ai dat-o Mie, Părinte, am dat-o lor; ca să fie una, precum și Noi una sîntem» (In 17, 22). *Slava* este strălucirea Duhului Sfînt în sufletele creștinilor, chemați să urce «din *slavă* în *slavă*» (II Cor. 3, 18), pînă ce vor deveni oglinzi perfecte ale sfințeniei lui Dumnezeu.

În literatura de spiritualitate din secolul al XIV-lea, *slava* este lumina harului dumnezeiesc, iradierea energiilor divine necreate, care s-a arătat pe Tabor în trupul lui Hristos. Lumina taborică nu este o vedere a firii dumnezeiești, ci a *slavei* firii Lui. *Slava* nu este natura dumnezeiască, ci raza dumnezeirii. Așadar, «a dat și firii omenești *slava* dumnezeirii, dar nu firea. Altceva este natura lui Dumnezeu și altceva este *slava* Lui, deși sînt nedespărțite între ele» (Grigorie Palama, *Despre sfînta lumină*, 15, în Filocalia rom., vol. VII, p. 283). În teoria sa despre «sofiologie», S. Bulgakov susține că în «ousia» — dumnezeire — există «sophia», înțelepciunea, care ar fi o realitate diferită de a ipostasurilor. Sophia este ousia revelată, dumnezeirea subzistentă, ele fiind identice ontologic. Dumnezeu dă lumii o realitate care pornește din El (panentheism).

Slava este o realitate eshatologică nepieritoare și nemuritoare, fiind însuși mediul Împărăției lui Dumnezeu viitoare (Apoc. 21, 23). Dar ea este văzută și gustată de sfinți încă de aici. Acesta este sensul îndemnului de a «*slăvi*» pe Dumnezeu, adică a recunoaște și a mărturisi prezența Sa concretă și legătura Sa nemijlocită cu făpturile Sale, în rugăciune, doxologie și mul-

ţumiri: «Să Te laude pe Tine, Doamne, toate lucrurile Tale şi cuvioşii Tăi să Te binecuvinteze. *Slava* împărăţiei Tale vor spune şi de puterea Ta vor grăi» (Ps. 144, 10—11).

«Tot cel ce zice că lumina care a strălucit ucenicilor în Tabor este o nălucă şi un simbol ce se face şi se desface, şi nu există cu adevărat, şi susţine că nu este o lucrare mai presus de toată înţelegerea, ci mai prejos de înţelegere, se împotriveşte sigur mărturisirii sfinţilor. Căci aceştia, fie în cuvîntări, fie în scrieri, o numesc negrăită, necreată, veşnică, netemporală, neapropiată, nemăsurată, nesfîrşită, nehotărnicită, nevăzută de îngeri şi de oameni, frumuseţea arhetipică şi neschimbată, slava lui Dumnezeu, slava *lui Hristos,* slava *Duhului, raza dumnezeirii şi cele asemenea. Căci se slăveşte, zice, trupul deodată cu primirea lui, şi* slava *dumnezeirii se face* slava *trupului. Dar* slava *era nearătată în trupul văzut pentru cei ce nu puteau primi cele ce sînt nevăzute şi îngerilor. Drept aceea, Se schimbă la faţă nu primind ceea ce nu avea, nici preschimbîndu-Se în ceea ce nu era, ci descoperindu-Se ucenicilor Săi ca ceea ce era, deschizînd ochii lor şi făcîndu-i din orbi, văzători. Căci rămînînd Acelaşi, S-a făcut văzut acum ucenicilor, arătîndu-Se altfel de cum Se arăta înainte. Căci El este lumina cea adevărată (In 1, 9), frumuseţea* slavei. *«Şi a strălucit ca soarele». Icoana este ştearsă, căci e cu neputinţă să se răsfrîngă necreatul în întregime în creatură»* (Tomul aghioritic, în *Filoc. rom.*, vol. VII, p. 417—419).

Bibliografie: Simeon Metafrastul, *Parafrază la Macarie Egipteanul*, 36—37, în Filoc. rom., vol. V, p. 62—63, 137—139, 314—315, 330—331, 378—380; Sergius Bulgakov, *A Bulgakov Anthology*, editată de James Pain şi Nicholas Zernov, The Westminster Press, Philadelphia, 1976, cap. *The Wisdom of God*, p. 144—156.

SOTERIOLOGIE [gr. O Soter = Mîntuitorul]: Doctrina creştină despre mîntuire (v. MÎNTUIRE). Afirmaţia «pentru noi oamenii şi pentru a noastră mîntuire» se explică astfel: pe de o parte, toţi oamenii cunosc că sînt pierduţi fără Dumnezeu şi au nevoie de mîntuire, iar pe de altă parte, că Dumnezeu iniţiază mîntuirea. Dumnezeu este Cel care trimite pe Fiul Său, Iisus Hristos, să mîntuiască pe cei ce-L primesc. Mîntuirea este restaurarea omului căzut în drepturile lui de fiu al lui Dumnezeu, scoaterea din iad şi aşezarea lui în Împărăţia lui Dumnezeu.

Cu Întruparea Sa, Iisus reprezintă realizarea definitivă a făgăduinţelor mesianice date poporului lui Israel: «După cum a promis strămoşilor noştri...». Apostolii predică: «Noi vă vestim că făgăduinţa făcută strămoşilor, Dumnezeu a împlinit-o acum pentru noi, copiii lor» (Fapte 13, 32—33). Întruparea mai arată că legea, chiar dacă este respectată, nu este un mijloc de mîntuire. Aceasta vine de la Dumnezeu. Mîntuirea este un har.

Întruparea Fiului lui Dumnezeu şi mîntuirea omului sînt inseparabile. Luînd umanitatea noastră, Fiul şi-a făcut o cale directă către oameni, restabilind astfel comuniunea cu Dumnezeu. Cauza întrupării, care este un act de milă şi de smerenie, este iubirea lui Dumnezeu pentru toţi cei pierduţi. El a venit să caute şi să mîntuiască pe cei pierduţi (Luca 19, 10). Într-adevăr, El iubeşte pe bolnavi, pe săraci, pe păcătoşi, pe cei oprimaţi. Celor săraci le spune: «Fericiţi săracii cu duhul că a lor este împărăţia cerurilor». Pe cei păcătoşi îi asigură: «N-am venit să chem pe cei drepţi. Am venit să chem pe cei păcătoşi».

Ce să fac ca să moştenesc viaţa veşnică ? (Luca 10, 25). Mîntuirea, este acţiunea omului sau a lui Dumnezeu ? Iisus se plasează totdeauna pe planul milei şi al iubirii, nu al justiţiei legaliste. Mîntuirea este un dar al lui Dumnezeu, pentru care I se cuvine recunoştinţă şi mulţumire. Dar acest dar nu se poate realiza fără răspunsul, libertatea şi colaboarea omului. În parabola celor doi fii, Tatăl respectă libertatea fiului care pleacă de la casa părintească, de aceea n-a putut să-l reţină (Luca 15, 12). Tatăl aşteaptă, se bucură de întoarcerea fiului său plecat, căruia îi redă cu generozitate locul de fiu. Mîntuirea implică prezenţa actuală a lui Iisus şi ascultarea actuală a omului, ca în cazul lui Zaheu din Ierihon (Luca 19, 10). Principalul este schimbarea vieţii, a raportului cu Dumnezeu (Fiul cel mare numeşte pe fratele său «fiul tău», dar Tatăl îl cheamă «fratele tău») şi a raportului cu aproapele. Zaheu decide să repare nedreptăţile comise : «Jumătate din averea mea o voi da săracilor, iar dacă am nedreptăţit pe cineva cu ceva, întorc împătrit» (Luca 19, 8).

Cine poate să fie mîntuit ? Toţi care primesc pe Iisus Hristos şi-L urmează. În actul mîntuirii cea mai mare poruncă este : Iubeşte pe Dumnezeu, iubeşte pe aproapele ca pe tine însuţi (Matei 22, 36—40 ; Luca 10, 25—28 ; Romani 7, 1—6 ; 13, 8—10 ; Galateni 5, 1—15). Cum ? Ce este imposibil la oameni, este cu putinţă la Dumnezeu (Luca 18, 26—27).

În *Patima* — suferinţa, răstignirea, moartea lui Iisus Hristos — se cuprinde drama fundamentală a omenirii. Recapitulată în persoana lui Hristos, umanitatea noastră face împreună cu El drumul crucii. Toţi am suferit şi pătimit împreună cu El. El a luat asupra Sa păcatele tuturor, păcatul lumii, pe care l-a şters şi învins în trupul Său răstignit. Iudeii aşteptau un rege-salvator, Mesia, promis de profeţi şi de cărţile lor sfinte (Tora), care să restaureze poporul lui Israel în drepturile sale istorice. Iisus însă se referă la umanitatea întreagă, la problema ei capitală : păcatul şi vrea să introducă în lume împărăţia lui Dumnezeu. Iisus vine astfel să realizeze «toată dreptatea», adică iconomia mîntuirii lumii, nu aceea a supravieţuirii unui popor, în toată întinderea ei, cum declară în momentul Botezului şi ungerii cu Duhul Sfînt (Matei 3, 15). Calea lui Iisus este calea luptei cu păcatul în numele nostru, prin suferinţa în trup pe cruce şi în coborîrea la iad. Discipolii Săi sînt chemaţi să-L imite : a purta crucea (Luca 9, 23). El n-a văzut împlinită lucrarea Sa mesianică decît în momentul suferinţei cu trupul pe cruce, atunci cînd a strigat : «Totul este împlinit acum» (Ioan 19, 28). Mulţi aşteptau un rege victorios fără experienţa crucii şi a suferinţei. Mulţi nu înţeleg cum un rege poate să fie răstignit pe cruce, răstignirea fiind pedeapsa unui sclav. De aceea, crucea lui Hristos devine scandal pentru iudei, nebunie pentru greci, neamuri (I Cor. 1, 23). Pavel spune că tocmai în aceasta stă misterul Fiului lui Dumnezeu întrupat. Fără cruce şi înviere, zadarnică ar fi credinţa creştinilor (1 Corinteni 15, 14, 17).

Bibliografie: N. Chiţescu, *Răscumpărarea în Scrierile Sf. Părinţi*, Bucureşti 1937.

SPIRITUAL, SPIRITUALITATE [lat. spiritualis, spiritualitas] : simţirea sau experierea conştientă a harului lui Dumnezeu, care se manifestă într-un mod de cunoaştere

şi de viaţă, în care *spiritul* îşi recapătă — sau este reconsiderat în — libertatea şi nobleţea sa. Este procesul existenţial spre îndumnezeire, spre reposedarea personală a Duhului Sfînt, prin «luptele nevăzute», pentru a recîştiga sensibilitatea faţă de Dumnezeu. Mari părinţi duhovniceşti văd acest proces sub diverse aspecte. Pentru Evagrie Ponticul (346—399), obiectul efortului *spiritual* este contemplarea lui Dumnezeu prin rugăciune, deoarece războiul demonilor este pentru a ne împiedica să cunoaştem, să ştim adevărul. Pentru Grigorie de Nyssa (c. 331 — c. 395), *spiritualitatea* presupune o continuă înaintare (epectaza) şi progres în comuniunea infinită cu Dumnezeu. Pentru Ioan Scărarul († 680), viaţa *spirituală* este o urcare în trepte, depăşind «cursele» care ne împiedică să cucerim pe Dumnezeu. Simeon Noul Teolog (949—1022) şi ucenicul său, Niceta Stetatos, văd în obscuritatea *spiritului* şi insensibilitatea faţă de Dumnezeu o umbră a păcatului, de aceea credinciosul trebuie să recapete în mod conştient simţirea prezenţei harului, sub formă de lumină şi bucurie. Pentru Nicodim Aghioritul (1748—1809), creştinul este angajat într-un «război nevăzut» (ἀόρατος Πόλεμος), cu scopul de a stăpîni propria sa etică, prin discernămînt şi linişte. Toţi marii asceţi consideră «viaţa în Hristos» ca o actualizare a harului Botezului, ca un continuu elan către Dumnezeu prin puterea Duhului Sfînt. Pentru ei, *spiritualitatea* nu trebuie confundată cu mistica monastică, deoarece este o experiere a fiecărui creştin.

Părinţii, care s-au preocupat de doctrina *spiritualităţii*, vorbesc de trepte ale vieţii *spirituale* sau ale progresului spre sfinţire, un fel de ordine în existenţă, care au legătură între ele. Acestea sînt :

1) Curăţirea de patimi şi cîştigarea virtuţilor. Patimile sînt nu numai o expresie a egoismului, deoarece arată neputinţa voinţei de a se desprinde de afecţiuni şi lipsa de umilinţă, ci şi o expresie a iraţionalităţii, deoarece schimbă sensul (raţiunea) lucrurilor, folosindu-le contra firii lor. Deschiderea către Dumnezeu este posibilă numai dacă voinţa se eliberează de aceste relaţii pătimaşe. Patimile au slăbit *spiritul*, de aceea numai nepătimirea regenerează forţa *spiritului* şi creează libertăţii avîntul spre virtuţi.

2) Contemplarea «raţiunilor» divine ale lucrurilor, sau concentarea vederii *spiritului* spre Dumnezeu, raţiuni care au lucrat începînd cu creaţia. Oprirea imaginaţiei pasionale care limita cunoaşterea la structura pur materială a lumii şi trupului, înseamnă deja un progres. Prin contemplare, adică prin pătrunderea *spiritului* dincolo de suprafaţa materială a lumii, prezenţa lui Dumnezeu devine mai evidentă şi mai activă.

3) Unirea nemijlocită sau experierea imediată a lui Dumnezeu, stadiul ultim al îndumnezeirii, în care Dumnezeu este mai activ decît subiectul uman. Este starea superioară în cunoaşterea de Dumnezeu, El fiind «Raţiunea Unică şi Ultimă» a existenţei.

«Pentru noi e sărbătoare toată viaţa, pentru că sîntem convinşi că Dumnezeu este lîngă noi totdeauna şi în orice loc. Lucrăm pămîntul, lăudînd pe Dumnezeu ; călătorim pe mare, înălţînd laude lui Dumnezeu ; şi ne ducem şi cealaltă vieţuire cu gîndul la Dumnezeu. Gnosticul este în mai apropiată prietenie cu

Dumnezeu, pentru că gnosticul este, în toate împrejurările vieții sale, în același timp, și sfînt și vesel; este sfînt pentru întoarcerea lui la Dumnezeire; este vesel pentru gîndul la bunătățile pe care ni le-a dat nouă Dumnezeu» (Clement Alexandrinul, *Stromata 7-a*, cap. VII, 35, 6—7).

Bibliografie: Nicolae V. Stănescu, *Teologie și viață la Sfîntul Grigorie de Nazianz*, în «Mitropolia Olteniei», XIV (1962), nr. 1—2, p. 3—12; I. Zăgrean, *Personalitatea morală după învățătura creștină ortodoxă*, în «Mitropolia Ardealului», II (1957), nr. 3—4, p. 230—241; N. Corneanu, *Scara și treptele ei în viața duhovnicească*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», XXXIV (1958), nr. 5—6, p. 453—459; Const. Pavel, *Aspectul teologic al solidarității umane*, în «Ortodoxia», XIV (1967), nr. 2, p. 182—190; D. Stăniloae, *Semnificația luminii dumnezeiești în spiritualitatea și cultul Bisericii Ortodoxe*, în «Ortodoxia» XXVIII (1967), nr. 3—4, p. 433—446; Dan-Ilie Ciobotea, *Reflexion et vie chrétiennes aujourd'hui. Essai sur le rapport entre la théologie et la spiritualité*, Strasbourg, 1979.

SUCCESIUNE *apostolică* [lat. successio = urmare, continuare]: termen tehnic care se referă la modul în care se păstrează structura unică și permanentă a apostolatului «Celor Doisprezece», în continuitatea lui istorică a Bisericii. Biserica este zidită pe «temelia apostolilor» (Ef. 2, 20), în sensul că «Cei Doisprezece» formează un grup unic, cu o misiune unică în întemeierea Bisericii. Hristos însuși instituie colegiul celor doisprezece apostoli, ca însuși modelul Bisericii, ca o structură care garantează continuitatea ei istorică și identitatea ei de «trup» al lui Hristos. Aceasta se vede și din faptul că Duhul Sfînt este trimis de Fiul, proslăvit anume pentru a confirma această structură apostolică, drept bază a Bisericii. Întemeierea Bisericii istorice la Cincizecime este un eveniment al Duhului Sfînt, dar prezența apostolilor la Cincizecime face parte din eveniment. Aceasta se vede în icoana ortodoxă a Cincizecimii, care redă în imagine «tronul» neocupat al lui Hristos. Duhul Sfînt în chip de porumbel și cercul sfinților apostoli deschis spre lume, care iese întru întîmpinarea «martorilor» lui Hristos. Prin urmare, în faptul Cincizecimii, instituția și evenimentul, alegerea și trimiterea formează un întreg inseparabil. Dacă Biserica istorică nu se poate concepe fără prezența și lucrarea Duhului Sfînt, ea nu se poate imagina fără «colegiul» apostolilor lui Hristos și fără extinderea acestui colegiu în istorie prin Sfinți și martiri «întocmai ca apostolii». Căci Hristos este înconjurat de apostoli nu numai în viața Sa pămîntească, ci și în împărăția Sa (Lc. 22, 30). La sfîrșitul veacului, Hristos apare din nou înconjurat de apostolii Săi (Apoc. 21, 14; cf. 20, 4) ceea ce înseamnă că *«succesiunea» apostolică* are nu numai un sens istoric, ci și un sens eshatolgic (Lc. 10, 20).

Referința la apostoli este esențială și obligatorie pentru cei ce organizează primele comunități creștine. Pavel, Luca, Iacov, Ioan, toți își definesc slujirea și autoritatea lor în raport cu «Cei Doisprezece», în termeni de continuitate directă cu persoana și învățătura acestora (Gal. 2, 9). Această continuitate are un conținut și o calitate de reprezentare: «Căci v-am predat ceea ce am primit» (I Cor. 15, 3). «Ori eu, ori aceia, așa propovăduim» (I Cor. 15, 11). Tertulian cere ca fiecare Biserică să demonstreze apostolicitatea

originii ei, prin *succesiunea* neîntreruptă a episcopilor, cu unul din apostoli sau din bărbaţii apostolici *(De praescriptione haereticorum* XXXII, 1, trad. cit., p. 130). Pentru Ciprian, unitatea Bisericii se menţine prin mărturisirea credinţei apostolului Petru. Orice Biserică sau episcop care face această mărturisire se află în *succesiunea* lui Petru (*Despre unitatea Bisericii,* 4—5, trad. cit., p. 28—30).

Aspectele principale ale *succesiunii apostolice* pot fi prezentate astfel : apostolatul este o instituţie unică în Biserică, nu numai cea dintîi în ordinea slujirilor (I Cor. 12, 28). De aceea nu se poate vorbi de transmiterea apostolatului «Celor Doisprezece» în termeni de prelungire istorică. Episcopatul este indispensabil pentru a identifica *succesiunea* cu perioada apostolică, dar nu este un substitut sau un echivalent al apostolatului, după moartea ultimului apostol.

Bisericile au căutat să identifice «originea» lor apostolică prin listele de episcopi hirotoniţi în linie directă de un apostol sau de un urmaş al acestora. Dar această suc-

apostolii Săi, este restituită sub forma : episcopul şi prezbiterii săi. De altfel, potrivit analogiei folosite de Ignatie, episcopul este «imaginea» Tatălui, nu a apostolilor, care sînt reprezentaţi de prezbiteri, diaconii fiind chipul lui Hristos. Aceasta înseamnă că aşa cum Hristos şi apostolii formează o unitate, tot aşa episcopul, preotul şi diaconul formează un ansamblu (v. EPISCOP).

În *succesiunea* episcopală, sau mai bine zis sacerdotală sau ierarhică, Biserica revendică continuitatea ei cu colegiul apostolic în întregimea lui, nu cu apostolii luaţi individual. Continuitatea nu înseamnă numai *succesiunea* de la individ la individ, a episcopilor, ci continuitatea între comunităţile şi Bisericile care se constituie în jurul episcopului. În actul hirotoniei, Biserica însăşi identifică pe păstorul ei. Relaţia dintre Hristos — apostoli — episcopi nu se face deci pe deasupra Bisericii. Apostolii nu sînt surse individuale ale harului preoţiei, deoarece ei formează un întreg. Apostolii pot fi luaţi separat,

(Ps. 139, 13—16). *Sufletul* nu are un ipostas preexistent și nici nu e constituit dintr-o materie preexistentă ca trupul, care se alcătuiește din trupul părinților. Ființa umană primește existență după trup ca rezultat al unei nașteri din alte trupuri. *Sufletul* are altă poziție și funcție în raport cu trupul (v. TRUP). El este creat din voința lui Dumnezeu, prin suflul divin, într-un mod cunoscut numai de Creator. *Sufletul* este primit de la Dumnezeu, prin *suflul* dumnezeiesc dătător de viață, odată cu trupul, în timpul zămislirii, astfel că ființa umană apare în lume ca unitate psiho-somatică. De fapt, duhul divin care produce *sufletul* dă și puterea de a forma trupul. *Sufletul* are viața ca ființă, de aceea el nu trebuie să fie confundat cu puterea vitală, imanentă, care există în animale și în toate creaturile. El este subiectul, suportul personal al acest

Bibliografie: *Epistola către Diognet*, 6, în trad. cit., p. 177—178; Sfîntul Vasile cel Mare, *Despre originea omului*, I, 6—8, 18—19; II, 3—7, 11, trad. cit., p. 179—187, 213—221; 231—249, 257—259; Ioan Damaschin, *Credința ortodoxă*, II, 12, trad. cit., p. 68—71.

SYNAXARIA: De la începutul ei, Biserica a stabilit ca Liturghia să se facă pe mormintele martirilor, iar numele lor să fie pomenit la slujbe: «Dea Domnul să ne adunăm și noi acolo, după putință, cu bucurie și veselie, ca să sărbătorim ziua martiriului lui ca zi a nașterii, atît pentru amintirea celor ce au săvîrșit lupta, cît și pentru deprinderea și pregătirea celor ce vor lupta în urmă» (Policarp, *Martiriu*, XVIII, 3).

Pe de altă parte, Biserica a stabilit anume calendarul său de martiri, sfinți, mărturisitori, tocmai pentru ca ei să fie pomeniți și invocați în ziua lor respectivă de

pund cu etapele vieţii lui Hristos şi în Hristos. *Tainele* nu există fără evenimentele istorice care formează istoria mîntuirii. Biserica dăruieşte învierea istorică a lui Hristos in mod sacramental şi liturgic, în şi prin *Tainele* sale. De unde şi unitatea organică dintre *Taine*.

Taina este o acţiune a Duhului Sfînt, deoarece Hristos Se manifestă în şi prin Duhul Sfînt. În fond, iconomia mîntuirii are un caracter trinitar, iar potrivit tradiţiei ortodoxe, Cincizecimea este sărbătoarea Sfintei Treimi. Toate *Tainele* au o epicleză, deoarece actul sacramental se realizează prin coborîrea energiilor Duhului Sfînt. La hirotonie, se asistă la pogorîrea Duhului Sfînt asupra noului slujitor, prin ritualul punerii mîinilor.

Pe planul ontologic, *Tainele* respectă, confirmă şi transformă umanul. În fiecare *taină* există un element uman şi unul divin. Cu toată slăbiciunea lui, umanul primeşte harul, graţia. *Tainele* au un plan eclezial, deoarece prin *Taine* credinciosul devine membru al Bisericii. Distincţia dintre har şi instituţie a provocat multe controverse. Ele nu se confundă, dar nici nu se separă. Ele sînt unite fără amestecare. Trupul Domnului trebuie «deosebit» de factorul uman (I Cor. 11, 29).

Ritul de sfinţire are un rol esenţial în săvîrşirea şi administrarea *Tainelor*. În trecut, Biserica a dat o mare importanţă ritualului *Tainelor* (mărturisirea credinţei, semnul văzut, gesturi rituale) săvîrşite în afară de comuniunea ortodoxă. Apa la Botez, uleiul la Mirungere, căldura (zeon) la Euharistie sînt vehicole ale energiilor divine necreate. Dar mai presus de orice, preoţia instituită prin *Taina* hirotoniei de către episcop în succesiune apostolică reprezintă condiţia indispensabilă pentru săvîrşirea şi administrarea *Tainelor* (v. PREOŢIE şi IERARHIE).

Euharistia a fost rînduită direct la Cina cea de taină. Botezul a fost instituit prin porunca Sa (Matei 28, 18—20). Dar Iisus a lăsat un cuvînt despre celelalte, cuvînt care s-a păstrat în tradiţia orală transmisă de Apostoli. Astfel, Biserica recunoaşte azi mai multe «*taine*» :

Botezul cu apă, sau *taina* iniţierii sau a naşterii în Hristos prin afundarea în apă şi invocarea Sfintei Treimi (Fapte 8, 12 ; Gal. 3, 27).

Botezul cu Duh Sfînt (Fapte 8, 16—17), prin ungerea cu mir şi punerea mîinilor, sau *taina* vieţii noi în Duhul Sfînt (Ioil 2, 28 ; Fapte 2, 17) şi a primirii darurilor Duhului (Gal. 5, 22), care se dau «după cum Duhul voieşte» (I Cor. 12, 11).

Euharistia — mulţumire, pe care Iisus însuşi a instituit-o, sau *taina* cuminecăturii, a comuniunii cu trupul şi sîngele Domnului (Ioan 6, 55—57).

Hirotonia sau punerea mîinilor (de episcop) este *taina* slujirii şi sacrificiului pentru comunitate, după chipul lui Hristos (Ioan 10, 10), în care se consacră slujitorii care continuă misiunea apostolilor (cf. I Tim. 3, 2—5), aceea de a «zidi Biserica» (I Cor. 14, 4).

Mărturisirea şi dezlegarea păcatelor, sau *taina* care liberează pe credincios de orice formă de robie şi servitute, devenind astfel o persoană liberă (Matei 16, 19 ; 18, 18 ; Ioan 20, 21—23).

Ungerea cu mir a bolnavilor : «Este cineva bolnav între voi ? Să cheme preoţii Bisericii şi să se roage pentru el, ungîndu-l cu untdelemn în numele Domnului» (Iac. 5, 14).

Taina nunţii în care se sfinţeşte unirea trupească şi sufletească dintre bărbat şi femeie, după modelul unirii dintre Hristos şi Biserica Sa (Efes. 5, 25—32), prin ritualul binecuvîntării şi încoronării (cf. Ioan 2, 1—11; Matei 19, 4—6).

În ce priveşte efectul lor, *tainele* se deosebesc de ierurgii prin care se sfinţesc diverse situaţii şi lucruri. Acestea sînt instituite de Biserică, dar nedepărtate de *tainele* instituite de Hristos.

În general, numărul *Tainelor* este pus în legătură cu cele şapte daruri ale Duhului (Is. 11, 2—3). În secolul al IX-lea, Teodor Studitul († 826) aminteşte de şase *Taine*: iluminarea (botezul), synaxis (Euharistia), mirungerea, hirotonia, monahismul şi înmormîntarea. N. Cabasila face un comentariu asupra celor trei *Taine* de iniţiere (în *Viaţa în Hristos*), iar Grigorie Palama vorbeşte pe larg numai de botez şi Euharistie. Doctrina despre cele şapte *Taine* apare în Mărturisirea de credinţă (1267) a împăratului bizantin Mihail Paleologul, pregătită la cererea papei Clement al IV-lea, în vederea sinodului unionist de la

credinciosul devine membru al Bisericii. Simeon al Tesalonicului spune că, fără mirungere, botezul nu este desăvîrşit.

Botezul pune începutul unei noi vieţi în Hristos. Botezul nu se dă atît ca justificare, sau numai ca iertare a păcatului strămoşesc, ci mai ales ca regenerare, ca restaurare a umanităţii căzute, ca recuperare a identităţii ei pozitive, originare. Naşterea a doua fiind un har gratuit, botezul copiilor nu este o problemă. De altfel, formula de consacrare «se botează...» se spune în numele celui botezat, preotul confirmînd astfel libertatea acestuia. Prin afundarea întreită se distruge umanitatea negativă (v. BOTEZ).

Mirungerea se referă la aspectul personal al mîntuirii, fiind *Taina* care împărtăşeşte darurile Duhului Sfînt, în mod specific şi particular. Fiecare credincios primeşte în mod personal harul renaşterii, fiind pecetluit cu «pecetea darului Sfîntului Duh», sub forma ungerii cu Sfîntul Mir, care se sfinţeşte de sinodul episcopilor unei Biserici locale, după un ritual special în Jo-

Totuși Biserica se roagă pentru cel care moare, deoarece el rămîne mădular al trupului viu și înviat al lui Hristos.

Hirotonia are loc în cadrul liturghiei, deoarece slujirile sacerdotale — diaconatul, prezbiteratul și episcopatul — converg spre *Taina Euharistiei*. Ierarhia instituită prin hirotonie formează o ordine (taxis) distinctă de preoția credincioșilor, dar ele nu se pot disocia.

*

Validitatea *Tainelor* nu a cunoscut în tradiția răsăriteană controversele ce au avut loc în Biserica apuseană pentru care relația dintre ritualul *Tainei* și moralitatea săvîrșitorului constituie o problemă. *Taina* este validă *ex opere operato*, adică este un mijloc eficace al harului și produce efecte independent de obstacolele personale ale preotului sau ale comunității. Săvîrșitorul *Tainei* participă la preoția lui Hristos în și prin Biserică. Hristos este cel ce celebrează Euharistia, iar preotul face ceea ce face El, adică lucrează în numele Lui, după ritualul fixat de Biserică. Totuși credința slujitorului nu este independentă. El trebuie să afirme clar că *Taina* este inițiativa lui Dumnezeu (cu toate că Dumnezeu nu este «legat» de sacramente), că *Taina* este un «dar» (deci gratuitatea harului), că se află în continuitate cu Biserica apostolică prin credință și preoție. Desigur, efectul *Tainei* depinde de credința primitorului, de «receptarea» personală a harului. Credinciosul are libertatea de a accepta și de a refuza harul. Păcatul este inevitabil, dar pocăința este posibilă. Astfel, actualizarea harului *Tainei* presupune sinergie, conlucrare: «Fără credință, împărtășirea Sfintelor *Taine* nu va aduce credincioșilor nici un ajutor» (Nicolae Cabasila, *Dumnezeiasca Liturghie*, cap. XLVI, trad. cit., p. 263).

De pildă, Euharistia este hrana celor care, ca membri ai Bisericii, au fost purificați în *Taina* botezului, au fost sfințiți în *Taina* mirungerii și au fost înnoiți în *Taina* mărturisirii păcatelor. Totuși ea se dă nu numai spre iertarea păcatelor, ci și spre împărtășirea Duhului Sfînt și ca arvună a vieții veșnice în Hristos (vezi, Petru Damaschinul, *Învățături duhovnicești*, în Filoc. rom., vol. V, p. 179).

În ce privește *Tainele* săvîrșite în afară de Biserică, s-a spus, potrivit unei scheme scolastice, că formal ele au un caracter ilicit (în caz de excomunicare), dar că ele sînt valabile și împărtășesc har, teorie care presupune o interpretare mecanicistă a *Tainelor*, reducînd actul sacramental la îndeplinirea corectă a ritualului. Conceptul de *taină* este diferit în Tradiția Reformei protestante, care acceptă în general două *taine*: Botezul și Euharistia (Sfînta Cină).

Tradiția răsăriteană a dat o importanță excepțională mărturisirii de credință care stă la baza *Tainelor*, încît sacramentalitatea ritualului depinde de ortodoxia credinței. Acesta este un criteriu general de a aprecia valabilitatea *Tainelor* «din afară». În general, ortodocșii evită să fixeze în mod rigid limitele Bisericii și caută să recunoască semne de sacramentalitate în ritualul confesiunilor creștine, ca de pildă Botezul. Cu toate acestea, Biserica Răsăriteană nu îngăduie comuniunea sacramentală fără o dovadă explicită de Botez valid, credință apostolică, morală creștină, potrivit vechiului principiu apostolic și patristic: «Noi numim această hrană «Euharistie», de care nimeni nu se

poate împărtăşi dacă el sau ea nu crede că lucrurile pe care noi le învăţăm sînt adevărate, dacă nu a fost spălat în baia care se dă spre iertarea păcatelor şi spre a doua naştere şi dacă nu trăieşte aşa cum Hristos a poruncit» (Justin, *Apologia* I, 65—66).

«Deoarece sîntem îndoiţi şi compuşi, trebuie ca şi naşterea noastră să fie îndoită; la fel şi haina, îndoită. Naşterea ni s-a dat prin apă şi prin Duh. Iar mîncarea este însăşi pîinea vieţii, Domnul nostru Iisus Hristos, Cel ce S-a pogorît din cer... Precum la Botez, deoarece oamenii obişnuiesc să se spele cu apă şi să se ungă cu untdelemn, a unit cu untdelemnul şi cu apa harul Duhului şi L-a făcut pe El baia naşterii din nou, la fel, deoarece avem obiceiul să mîncăm pîine şi să bem apă şi vin, a unit cu ele dumnezeirea Sa şi le-a făcut pe ele Trupul şi Sîngele Său, ca, prin cele obişnuite şi după fire, să ajungem în cele mai presus de fire. Trupul Lui este cu adevărat unit cu dumnezeirea, dar înţeleg trupul cel din Sfînta Fecioară, nu un trup coborît din ceruri, iar pîinea şi vinul se prefac în însuşi Trupul şi în însuşi Sîngele lui Dumnezeu. Dar, de cauţi să afli modul cum se face aceasta, îţi ajunge să auzi că aceasta se face prin Duhul Sfînt, tot aşa cum Cuvîntul a dat fiinţă trupului Său în Sine din Sfînta Născătoare de Dumnezeu, prin Duhul Sfînt; mai mult nimic nu cunoaştem, decît că Cuvîntul lui D mnezeu este adevărat şi lucrător şi atotputernic, iar modul, de nepătruns» (Sf. Ioan Damaschin, Despre Credinţa Ortodoxă *IV, cap. XIII, în trad. cit., p. 172—173*).

Bibliografie: Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice*, I, II, III, trad. cit., p. 53—80; N. Cabasila, *Viaţa în Hristos*, cărţile II, III, IV, în trad. cit., p. 65—146; *Molitfelnic*, ed. a II-a, 1971; *L'evêque d'après les prières d'ordination*, în vol. «L'episcopat et l'Eglise universelle», ed. cit., p. 739—768; Nicolas Zernov, *The One Holy Catholic and Apostolic Church and the Anglicans*, în «Sobornost», nr. 8, 1973, p. 529—533; D. Radu, *Caracterul eclezioiogic al Sfintelor taine şi problema comuniunii* (teză de doctorat), în «Ortodoxia», XXX (1978), nr. 1—2, p. 23—380; *Problema intercomuniunii*, p. 339—369; Ioan Avramescu, *Fiinţa Bisericii şi Sfintele Taine*, în «Ortodoxia», XXIV (1972), nr. 4, p. 535—542; Liviu Stan, *Instituţie şi instituţionalizare în viaţa bisericească*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XLVI (1970), nr. 3—6; D. Stăniloae, *Creaţia ca dar şi tainele Bisericii*, în «Ortodoxia» XXVIII (1976), nr. 1, p. 10—29; M. J. Scheeben, *Le Mystère de l'Eglise et ses sacrements* (Introduction, notes et appendices par A. Kerkvoerode), Ec. ed., Paris, 1956.

TATĂL NOSTRU — rugăciune învăţată de Iisus însuşi în cadrul predicii de pe Muntele Măslinilor. Există două versiuni ale rugăciunii *Tatăl nostru*: una mai lungă după Matei (6, 9—13) şi alta mai scurtă după Luca (11, 1—4), care precizează că Iisus a dat-o la cererea Apostolilor. Rugăciunea este socotită încă de la începutul sec. al 2-lea ca un rezumat al Evangheliei (Policarp, *Către Filipeni* VI, 6). *Didahia* (cap. 8) recomandă să fie rostită de trei ori pe zi. Din secolul al 4-lea, *Tatăl nostru* este introdus în liturghia euharistică, împreună cu ecfonisul «Că a Ta este împărăţia, puterea şi mărirea. Amin».

Iisus Hristos însuşi recunoaşte pe Dumnezeu ca Tatăl Său din Care s-a născut din veci şi Care L-a trimis să se întrupeze cînd lumea avea nevoie de El, Căruia se roagă pentru prietenii Săi şi pentru toţi. În gura credincioşilor, *Tatăl* exprimă mai mult decît intimitatea personală cu Dumnezeu, posibilitatea de a vorbi cu El cum vorbeşte fiul cu părinte-

le său. *Tatăl* exprimă gîndirea și înțelepciunea lui Dumnezeu, felul în care El înțelege creația și mîntuirea ei. În jurul *Tatălui* gravitează și se organizează întreaga umanitate, așa cum se vede în parabola celor doi fii în care figura centrală este părintele lor (Luca 15, 11—32). Tatăl, Atotțiitorul și Creatorul mai arată și faptul că creația este un act de grație și un dar divin pe care Dumnezeu îl dăruiește oamenilor cu binecuvîntarea Sa. Ca atotțiitor și creator, El aduce și menține creația în existență, ca Tată o binecuvintează : «Dumnezeu i-a binecuvîntat zicînd : Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pămîntul și-l supuneți» (Facere 1, 28).

TEOLOGIE ORTODOXĂ. Mai mult decît știință de comunicare și mijloc de interpretare, *teologia* a fost pentru spiritul răsăritean mod de cunoaștere a lui Dumnezeu și formă de exprimare a experienței unei Biserici locale. Istoria *teologiei* ortodoxe este inegală, dar ea arată că niciodată Bisericile locale n-au fost lipsite de *teologi* sau de școli *teologice*.

Iată specificul teologic al unora din Bisericile locale :

Teologia greacă. Cel mai cunoscut teolog grec în a doua jumătate a secolului al XVI-lea este patriarhul Alexandriei, Meletios Pigas (1537—1601). El a condus o mișcare împotriva catolicilor — care reușiseră să formeze o Biserică unită slavă în Ucraina, sub stăpînire poloneză, după unirea de la Brest în 1596 — și a scris o lucrare polemică anti-latină *Despre adevărata Biserică și adevăratul ei cap.* Prima parte a secolului următor este dominată de controversa provocată de apariția, la Geneva, în 1629, a unei *Mărturisiri de credință* de tendință calvinistă, care nega infalibilitatea Bisericii, accepta numai două Taine și respingea transsubstanțierea și eficacitatea obiectivă a Tainelor și care era atribuită lui Chiril Lucaris (1572—1638). În această dispută au fost angajați Meletios Sirigul, Petru Movilă și Dositei al Ierusalimului, ultimii — autori ai unor «Mărturisiri» ortodoxe. Seria acestor texte simbolice ortodoxe fusese începută de patriarhul Alexandriei, Mitrofan Critopulos (1633—1639), cu *Mărturisirea de credință* (1589), în care se observă unele influențe protestante (acceptă numai trei Taine), scrisă la cererea profesorilor de la Universitatea din Helmstädt.

Meletios Sirigul (1585—1650) scrie în 1640 o *Respingere* a Mărturisirii lui Chiril Lucaris, publicată de Dositei la București în 1690 ; ia parte la sinodul de la Iași (1642) ca trimis al patriarhului ecumenic Partenios I și traduce în 1643, în limba greacă, *Mărturisirea ortodoxă* a lui Petru Movilă, la care face unele îndreptări (în special la capitolele despre respingerea purgatoriului și despre epicleză). Patriarhul Ierusalimului, Dositei (1641—1707) este cunoscut mai ales prin *Istoria patriarhilor Ierusalimului*, publicată de Chrysantos Notaras, sub titlul *Dodekabiblos* (București, 1715). În 1666, fiind mitropolit de Cezareea, este trimis ca exarh în România, unde tipărește numeroase compendii de scrieri cu subiecte antiromane și antiprotestante : *Tomul împăcării* (Iași, 1692) ; *Tomul iubirii* (Iași, 1648) ; *Tomul bucuriei* (Rîmnic, 1705). De asemenea tipărește : *Respingerea* erorilor calviniste ale lui Chiril Lucaris, de Meletios Sirigul (București 1690) și *Mărturisirea* lui Petru Movilă, tradusă și îndreptată de Meletios Sirigul (Snagov, 1699). În *Mărturisirea* sa de credință, care

apare ca a doua parte a Actelor sinodului din Ierusalim (1672), el dă o explicare tridentină prefacerii euharistice, folosind termenul de «transsubstanţiere», adică *metousiosis*, împotriva căreia se ridică Ioan Cariofilos, acesta fiind încurajat şi de Antim Ivireanul. De altfel, este epoca în care teologii greci încep să fie atraşi de teologia apuseană, fie de cea romană, fie de cea protestantă. De pildă, printre latinofili *(latinofrona)* se numără Nicolae Bulgaris, care publică un *Catehism* la Veneţia, în 1681, şi Paisios Ligarides (1609—1678), trimis ca predicator şi teolog în Moldova şi la Kiev. În schimb, Ioan Cariofilos († 1645) ia apărarea lui Chiril Lucaris şi scrie contra doctrinei transsubstanţierii, iar Ilie Miniat (1662—1714) — autorul unei colecţii de *Didahii*, publicată la Veneţia în 1720 — scrie o lucrare polemică contra primatului papal, *Piatra scandalului*, publicată de Dositei în *Tomul bucuriei* (Rîmnic, 1705).

În secolul al XVIII-lea, influenţele metodologiei apusene se fac din ce în ce mai simţite în teologia greacă, mai ales prin lucrările lui Eugenios Bulgaris (1717—1806) şi Nichifor Theotokis (1736—1800), ambii fiind invitaţi să lucreze în Biserica rusă unde au dus aceste influenţe. Cea mai importantă lucrare a lui Bulgaris este *Theologikon*, publicată la Veneţia, în 1872, un manual de dogmatică după metoda scolastică. Unul din ucenicii acestuia este Atanasie de Paros (1723—1813), care scrie *Epitome* — manual al dogmelor credinţei (Leipzig, 1806). Nichifor Theotokis este cunoscut prin *Kiriacodromion*, o colecţie de comentarii la evangheliile duminicale, tradusă şi publicată în toate Bisericile ortodoxe.

Revenirea la sursele tradiţiei ascetice se face prin Macarios de Corint şi Nicodim Aghioritul, care colaborează la editarea a două colecţii importante de texte patristice : *Filocalia* (Veneţia, 1782) şi *Evergetikos* (1784). Macarios compune *Limonarion*, care cuprinde vieţile sfinţilor şi martirilor greci, iar Nicodim editează, în 1800, *Pidalion*, cea mai importantă colecţie de canoane, şi traduce şi adaptează după Lorenzo Scupoli *Războiul nevăzut* (Veneţia, 1796). Curentul tradiţionalist este reprezentat de Eustratios Argenti, care scrie o serie de tratate combătînd doctrinele catolicismului (azima, purgatoriul, primatul papal), cel mai important fiind *Enchiridion*, cu privire la botez (Constantinopol, 1756), în care respinge botezul catolic deoarece este săvîrşit prin stropire, nu prin cufundare.

Autocefalia Bisericii Ortodoxe Greceşti, obţinută în 1833 şi recunoscută în 1850, a fost subiectul unei lungi dispute între Theoclitos Farmakidis († 1860), partizanul autonomiei bisericeşti, şi Constantin Economos († 1857), care este contra autonomiei faţă de Patriarhia ecumenică, deoarece Bizanţul ar fi o instituţie permanentă. În 1837 ia fiinţă facultatea de teologie din Atena, iar în 1844, cea din Halki ; cea din Salonic se deschide abia în 1942.

Începutul secolului al XX-lea coincide cu apariţia unor mari lucrări de teologie sistematică şi morală, care au avut un rol determinant în orientarea ulterioară a Ortodoxiei elene : J. Mesoloras, *Simbolica Bisericii Ortodoxe Răsăritene* (4 vol. Atena, 1901—1904) ; Zikos Rossis, *Sistemul dogmatic al Bisericii Ortodoxe* (vol. 1, Atena, 1903); Christos Andrutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene* (Atena,

1907) și *Simbolica* (Atena, 1930); Constantin Diovouniotis, *Critica dogmaticii lui Andrutsos* (Atena, 1907); Dimitrios Balanos, *Introducere în cunoașterea teologiei* (1906) și *Tainele Bisericii Ortodoxe* (Atena 1913). La congresul Facultăților de teologie de la Atena (1936), teologia greacă este reprezentată de către o serie de iluștri profesori de teologie, în frunte cu Hamilcar Alivisatos, președintele congresului, care constată totuși existența unei literaturi teologice grecești primită din «a doua mînă», adică din surse străine Ortodoxiei.

Ultimii reprezentanți ai acestei generații sînt P. N. Trembelas, care publică *Dogmatica Bisericii Ortodoxe* (3 vol., 1959—1961, traduse de O. Dumont în Editions de Chevetogne, 1969) și Ioannes N. Karmiris, care în afară de studiile despre *Mărturisirile de credință* din secolul al XVII-lea, despre *Ortodoxie și Protestantism* (1938), *Ortodoxie și Catolicism* (1964—1965), *Ortodoxia și Vechi-Catolicii* (1966), publică în două volume *Monumentele dogmatice și simbolice ale Bisericii Ortodoxe* (Atena, 1952—1953 și Graz, 1960 și 1968).

Generația actuală de teologi greci este condusă de Nikos Nissiotis (în gr. *Existențialismul și credința creștină* — 1956; *Prolegomena la gnoseologia teologică* — Atena, 1965; *Filozofia religiei și teologia filozofiei* — 1965), care a introdus tematica ecumenică în teologia ortodoxă (*Die Theologie der Ostkirche in Oekumenischen Dialog. Kirche und Welt in Orthodoxer Sicht*, 1968; *Types and Problems of Ecumenical Dialogue*, 1977). În afară de studiile profesorilor de specialitate: Sava Agourides (Noul Testament), G. Mantzarides (etică), E. Theodoru (liturgică), V. Istavridis (ecumenism), V. Phidas (drept canonic), Anastasios Yannoulatos (misiune), I. Fontoulis (liturgică), P. Vassiliadis (teologie biblică), Cyrile Argentis (ecumenism), aici se pot adăuga teologii din diaspora greacă: Stanley Honakas (etică), Theodor Stylianopoulos (teologie biblică), Calivas (liturgică). Pe lîngă editarea textelor patristice care a luat un nou avînt datorită lui P. Christou și P. Nellas, contribuții noi în teologie au adus: Ioan Romanidis (*Despre păcatul strămoșesc*, gr., 1956); John Zizioulas (*Despre unitatea Bisericii în euharistie și episcopul în primele trei secole*, Atena, gr., 1965; *Apostolic Continuity and Orthodox Church*, 1975; *Ecclesial Beeing*, 1979; *The local Church in a Eucharistic Perspective*, 1977; *Verité et communion dans la perspective de la pansée patristique grecque*, 1977); Christos Iannaras (*De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu*, Paris 1971; *Conținutul ontologic al conceptului teologic de personalitate*, gr. 1970; *Metafizica corpului după Sfîntul Ioan Scărarul*, gr., 1971). Tot aici trebuie să fie menționate numele unor autori care au tratat probleme ecumenice: Emilianos Timiadis (*Lebendige Orthodoxie*, 1960; *La Place de l'Orthodox'e dans le Mouvement oecuménique*, 1969; *Pneumatologia ortodossa*, *The Centrality of the Holy Spirit in Orthodox Worship*, 1978); Methodios Fouyas (*The Person of Jesus Christ in the Decisions of the Ecumenical Councils*, 1976); Maximos de Sardes (*The Oecumenical Patriarchate in the Orthodox Church*, Salonic, 1971); Damaskinos Papandreu (articole despre Sinodul panortodox); Kallistos Ware (*The Orthodox Church*, 1967); Eustratios Argenti (*The Orthodox Way*, 1979);

Philip Sherrard (*The Greek East and Latin West*, 1959; *Constantinople Iconography of a Sacred City*, Oxford, 1965; *Church, Papacy and Schism* ,1978).

Teologia română (v. art. următor: TEOLOGIA ORTODOXĂ ROMÂNĂ).

Teologia rusă Teologia rusă s-a făcut cunoscută mai ales în a doua jumătate a secolului al XIX-lea printr-o serie de catehisme şi compendii de dogmatică, ce au avut o mare circulaţie în întreaga Ortodoxie. La congresul Facultăţilor de teologie din 1936, teologul rus Georges Florovsky va denunţa lipsa de izvoare patristice a acestei literaturi teologice ruse. Într-adevăr, Şcoala de la Kiev, întemeiată de mitropolitul Petru Movilă, care preferă metodele scolastice, este continuată de episcopul Stepan Iavorski (1658—1722) care scrie în 1713 *Piatra credinţei* (publicată în 1729), după catehismul lui Robert Bellarmin. În scopul de a diminua influenţa acestei şcoli, arhiepiscopul Teofan Procopovici (1681—1738), fost uniat, care înfiinţează seminarul de la Petrograd, orientează teologia rusă în favoarea metodologiei protestante. În această acţiune, el este susţinut de mitropolitul Platon (Levshin — 1737—1811), mare orator şi teolog, care publică în 1765 un *Catehism* în care se resimt aceste noi influenţe din Apus.

Seria acestor mari autori de catehisme, manuale şi compendii este începută de Silvestru Lebedinskii († 1808), care publică un compendiu în 1799 şi 1805, şi de Iuvenalii Medvedeskii († 1809), care scrie *Teologia creştină* (Moscova, 1806). Urmează apoi: Filaret Drozdov (1782—1867), rector al Academiei din Petrograd şi mitropolit al Moscovei din 1821, care scrie în 1823 unui din cele mai cunoscute *Catehisme* ale epocii, revăzut în 1827 şi retipărit în 1839; Mitropolitul Moscovei Macarie Bulgakov (1816—1883), autorul unui manual de *Teologie dogmatică ortodoxă*, în 5 volume (Petrograd, 1849—1853), tradus în aceeaşi vreme în franceză, după ce publicase o *Introducere în teologia ortodoxă* (Petrograd, 1847); iar cel mai important manual de teologie dogmatică este tipărit la Kiev în 1848 de către Antonie Amfiteatrov († 1879). *O Teologie dogmatică ortodoxă* (2 părţi, Cernigov, 1864) scrie Filaret Gumilevsky († 1860), care, spre deosebire de Macarie Bulgakov, foloseşte izvoarele patristice. Tot aici trebuie menţionate studiile lui V. V. Bolotov despre «Filioque» (*Thesen über das Filioque*, 1898), în legătură cu conferinţele cu Vechicatolicii, de la Bonn (1874—1875) şi ale viitorului patriarh, Serghie (Starogorodski), cu privire la *Doctrina ortodoxă despre mîntuire* (Petrograd, 1910).

Înfiinţarea Facultăţilor de teologie (Kiev, Moscova, Petrograd, Kazan), renaşterea monastică şi filocalică şi mişcarea slavofilă au marcat de asemenea această perioadă. «Filocalia» (*Dobrotoliubie*) fusese deja tradusă din greceşte în slavonă, de Paisie Velicikovski (1722—1794) de la Neamţ. Această tradiţie este continuată de Tihon de Zadonsk (1724—1783), canonizat în 1861; Serafim de Sarov (1759—1833), canonizat în 1903; de episcopul Ignatie Briancianinov (1807—1867); de preotul Ioan de Kronstadt (1829—1908) şi de călugării de la Mînăstirea Optina care traduc Filocalia în ruseşte (5 volume, între 1876—1880), sub episcopul Teofan Eremitul (1815—1894), care a completat şi editat *Războiul nevăzut*. Mişcarea slavo-

filă vrea o întoarcere la cultura nativă rusă, fiind împotriva influențelor apusene. Lipsit de educație teologică propriu-zisă, Alexei Stepanovici Homiakov (1804—1860), conducătorul acestei mișcări, este cunoscut prin lucrarea sa *Biserica una și L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient* (1872); introduce în teologia rusă noțiunea de «sobornost» care ar exprima conciliaritatea și lipsa unei autorități externe, adică tocmai elementul de sinteză care distinge Ortodoxia față de catolicism și de protestantism. Din aceeași mișcare face parte și Fiodor Dostoievski (1821—1881), autorul celebrului roman *Frații Karamazov*.

La începutul secolului al XX-lea cea mai importantă lucrare este *Enciclopedia teologică ortodoxă* (numai 13 volume, editată de A. Lopuhin (1905) și N. Glubokovsky († 1937). De asemenea sînt cunoscute studiile lui N. Malinovski *(Teologia dogmatică ortodoxă*, 4 vol., Kamenets-Podolsk, 1904) și Pavel Svetlov (1861—1942). Dar teologul care a dominat această perioadă este Serghie Bulgakov (1871—1944), decanul Institutului teologic rus din Paris (înființat în 1925). S. Bulgakov reia *sofiologia* sau pan-enteismul, sistem introdus în Rusia de filozoful mistic Vladimir Soloviev (1853—1900), care în *La Russie et l'Eglise universelle* — 1889, recunoaște autoritatea papei și trece la catolicism în 1896. Bulgakov își expune opiniile teologice în cadrul unei trilogii despre *Înțelepciunea divină și theantropia :* Cuvîntul întrupat, Paracletul și Mireasa Mielului. *Sofia* sau înțelepciunea este sinonim cu esența divină, principiul feminin etern, un fel de ipostas intermediar între Dumnezeu și lume. În 1935, Mitropolitul Serghie al Moscovei condamnă învățătura lui Bulgakov ca fiind speculație gnostică și origenistă, iar sinodul mitropolitului Antoni Krapovițkii (Sinodul de la Karlovitz) îl declară eretic. Vl. Lossky îl acuză că nu face distincție între esență și energii, de unde confuzia dintre lume și Biserică, dintre catafatism și apofatism.

Filozofia religioasă rusă este reprezentată mai tîrziu de Pavel Florensky (1882—1943): *La Colonne et le fondement de la Verité* (1954), trad. C. Andronikof, Lausanne, 1975; N. Berdiaev (1874—1948): *Freedom and the Spirit*, 1935; *The Destiny of man*, 1937; *The Meaning of the Creative Act*, 1955; L. Karsavin († 1952); V. Zenkovsky († 1963): *History of Russian Philosophy*, 2 vol, 1953; N. Arseniev (1888—1977): *Ostkirche und Mystik*, 1925; *La pieté russe*, 1963. Cu *The Orthodox Church* (1935), *Du Verbe Incarné* (1943) și *Le Paraclet* (1946), S. Bulgakov deschide seria monografiilor și studiilor de prezentare a teologiei ortodoxe în Occident, continuată de: Vl. Lossky, profesor la Institutul St. Denis (Paris), *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient* (1944), *Vision de Dieu*, Paris, 1960; *A l'image et à la ressemblance*, 1967; Paul Evdokimov († 1976): *L'Orthodoxie* (1959); *L'art de l'icone. Théologie de la Beauté*, 1970; *Le Christ dans la pensée russe*, 1970; *Les âges de la vie spirituelle*, 1964; John Meyendorff: *L'Eglise Orthodoxe: hier et aujourd'hui* (1960); *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, 1959; *Le Christ dans la théologie byzantine*, 1969.

Atît pentru cunoașterea istoriei teologiei ruse, cît și pentru raportul Ortodoxiei cu celelalte confesiuni creștine, sînt importante studiile lui G. Fedotov *(A Treasury of Russian Spirituality*, 1950) și mai ales ale lui

N. Zernov (*The Russians and their Church*, 1954 ; *The Reintegration of the Church*, 1952 ; *Orthodox Encounter* și *Eastern Christendom*, 1961) și Georges Florovsky († 1979; *Căile teologiei rusești*, Paris, 1937, *The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement prior to 1910*, in *A History of the Ecumenical Movement* 1517—1948, editori Ruth Rouse și Stephen Neil, Londra 1954) și Leon Zander (*Vision and Action*, Londra 1952).

Tot în acest capitol pot fi amintite numele celor ce s-au atașat la centrele rusești din Occident, în Franța, Anglia, Belgia și Statele Unite : B. Vișeslavtzew († 1954), A. Kartașov († 1960), N. Afanasiev († 1966 — *L'Eglise du Saint Esprit*, Paris, 1975) ; C. Kern (*Antropologia Sf. Grigorie Palamas*, 1950) ; Pierre Kovalevsky (*St. Serge et la spiritualité russe*, Paris, 1958) ; mitropolitul Anthony Bloom (*Living Prayer*, 1966 ; *Meditations*, 1971 ; *God and Man*, 1971) ; mitropolitul Vasile Krivoșein (*Les textes Symboliques dans l'Eglise Orthodoxe*, 1964—1965, cu traducerile și studiile despre sfîntul Simeon Noul Teolog) ; episcopul Pierre L'Huillier (*L'expérience politique de l'Orthodoxie*, 1967 ; *Le Concile Occuménique comme autorité supreme dans l'Eglise*, 1975) ; Alexander Schmemann (*Historical Road of Eastern Orthodoxy*, 1963 ; *For the Life of the World : Sacraments and Orthodoxy*, 1965 ; *Introduction to Liturgical Theology*, 1966 ; *Ultimate Questions*, 1977) ; Myrrha Lot-Borodine, *La Déification de l'homme selon la doctrine des Pères Grecs*, 1970 ; și scriitorul Olivier Clément (*L'Eglise Orthodoxe*, 1965 ; *L'essor du chrirtianisme oriental* și *Byzance et le christianisme*, 1964 ; *Questions sur l'homme*, Paris, 1972 ; *Dialogues avec le Patriarche Athénagoras*, 1969).

Teolgia rusă este cunoscută azi prin studiile profesorilor de la cele două academii teologice din Moscova și Petersburg ; L. Parlisky — patristică, N. Uspenskii — liturgică, L. Voronov — dogmatică, V. Borovoy — istorie bisericească, N. Zabolotzky — etică socială, Al. Osipov — ecumenism.

Teologia sîrbă. Începutul culturii bisericești a slavilor-sîrbi, ca și a slavilor-bulgari, este legat de traducerile făcute de frații Chiril (Constantin) și Metodie (863/864), care au compus alfabetul vechi slavon numit *glagolica* (de la *glagolati* = a vorbi limba maternă), alfabet simplificat de ucenicii lor care l-au numit *cirilica*. La sfîrșitul secolului al XII-lea, cărți vechi slavone sînt deja traduse în limba slavo-sîrbă bisericească și circulă în manuscris, ca de pildă, *Evanghelia lui Miroslav* (1199). În 1219, mitropolitul Sava este consacrat la Niceea de patriarhul ecumenic Manuel, iar în 1346 Ștefan III Dușan (1331—1355) declară autocefalia și statutul de patriarhie al Bisericii Sîrbe, cu centrul la Peci. Sfîntul Sava a încurajat dezvoltarea literaturii scrise, el însuși scriind *Viața Sfîntului Simeon* (Nemania), iar Stefan Lazarevici (1389—1427) creează școala de la mînăstirea Resava (Manasija). În secolul XIV sînt cunoscute colecțiile de biografii de sfinți, ierarhi și domnitori, scrise de călugări sîrbi de la Mînăstirea Hilandar : Domitian, Theodosie și Danilo. Dominația fanarioților se termină în 1832, cînd Constantinopolul recunoaște arhiepiscopul de Belgrad ca mitropolit al Serbiei. În această perioadă sînt cunoscute cîteva nume de mari cărturari : Stefan Stratimirov († 1836), care deschide un se-

minar la Stemsky — Karlovtzy, vestit centru cultural și bisericesc ; Petar Iovanovici, care înființează seminarul de la Belgrad (1836) și tipărește *Psaltirea* și *Trebnic*. Cel care a dominat a doua jumătate a secolului al XIX-lea a fost mitropolitul Mihailo († 1898), care scrie o serie de cărți de istorie, printre care, *Istoria Bisericii Sîrbe* (1856). În 1879 Biserica sîrbă capătă deplină autonomie, iar în 1920 ia ființă Patriarhatul Sîrb, prin unirea Karlovițului cu Belgrad. În 1900 seminarul de la Karloviț devine academie. În această epocă de tranziție, literatura teologică sîrbă depinde de traduceri din rusește (în special de *Teologia dogmatică* a lui Macarie Bulgacov), cu toate că Nikodim Milaș, episcop de Zara, scrie unul din cele mai importante manuale ortodoxe de *Drept bisericesc*, iar Serghie Troiskii editează *Kormchaia Kniga*, a sfîntului Sava.

În 1920 ia ființă Facultatea de teologie din Belgrad, cel dintîi decan fiind Ștefan Dimitrievici, profesor de Istoria Bisericii Sîrbe, care editează din 1926 revista «Bogoslovlje». Alți profesori au făcut renumele acestei facultăți : Alexandar Dobroklonsky, Dragutin Anastasievici, Atanasie Popovici, Iustin Popovici (*Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, 3 vol., 1932, 1935, 1938), Iordan Iilici, Filaret Granich, în frunte cu Dimitrie Stefanovici și Stefan Dimitrievici, care au reprezentat-o la Congresul de la Atena (1936). Astăzi Facultatea este cunoscută prin studiile unor profesori ca : Chedomir Drașcovici, Blogota Gardasevici, Stoian Gosevici, Emilian Carnici, Dimitrie Dimitrievici, Lazăr Milin, Atanasie Yevtici.

Teologia bulgară. După convertirea prințului Boris I (865), creștinismul devine religie oficială pentru statul slavo-bulgar, care a rămas totdeauna atașat Ortodoxiei, avînd o arhiepiscopie autonomă sub jurisdicția Patriarhiei de Constantinopol. Începutul literaturii liturgice și a comentariilor biblice se atribuie lui Clement de Ohrida († 916), urmat de mitropolitul grec Teofilact de Ohrida (1004—1107), care a scris comentarii la Evanghelii (publicate la Veneția, 4 vol. 1754—1763). Din școala de la Tîrnovo, capitala celui de al doilea stat bulgar, sînt cunoscuți Teodosie de Tîrnovo și mai ales ucenicul său, patriarhul Eftimie († 1404), care a introdus tradiția isihastă și a compus un *Slujebnic*, fiind deja cunoscut *Sbornikul* de la Vidin (1345). În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, cea mai cunoscută personalitate este călugărul Paisie de Hilandar, care în *Istoria bulgaro-slavică* (1762) se pronunță pentru o Biserică națională a slavo-bulgarilor. Acest spirit este continuat și dezvoltat de Sofroni Vraciansky (1739—1814), care cu *Kyriakodromion* (sau Nedelnik), comentarii la evangheliii duminicale, tipărit la Rîmnic în 1806, introduce limba bulgară scrisă. După secole de dependență de Constantinopol (din 1393) și după instituirea exarhatului bulgar cu sediul la Constantinopol, în 1870, Biserica Bulgară e recunoscută ca autocefală în 1945, iar în 1953 este restabilită patriarhia (recunoscută în 1961). Din această cauză, teologia slavo-bulgară a depins de traduceri din rusește : catehismele lui Platon în 1844 și al lui Filaret în 1879, dogmatica lui Amfiteatrov în 1869 și cea a lui Macarie Bulgakov în 1901.

În 1902 ia ființă Seminarul Sfîntului Clement de Ohrida, iar în 1923

este inaugurată Facultatea de teologie din Sofia, cunoscută prin nume ca : Eftimie Sapundjiev, N. Glubokovsky († 1937), A. Rojdestvenski şi, mai ales, Stefan Zankow († 1959), datorită căruia congresul de teologie de la Atena (1936) a luat o atitudine favorabilă Mişcării ecumenice în proces de formare. Încurajaţi de patriarhul Chiril († 1971), el însuşi cercetător al istoriei Bisericii naţionale, cîţiva teologi bulgari din epoca actuală sînt cunoscuţi pentru contribuţiile lor în diverse domenii : Diulgherov, Zonevschi şi T. Koev — în dogmatică, Ivan Panchovsky în etică, Ep. Nicolai — în liturgică, T. Sabev — în istoria Bisericii universale.

Bibliografie: Jean Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, Paris, Cerf, 1975; *Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes* (1936), editor Hamilcar S. Alivisatos, Atena 1939; *Procès-Verbaux du Deuxième Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes* (1976), editor Savas Agourides, Atena 1978; A. Schmemann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, New York, 1963; J. Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, New York, 1974; J. Pelikan, *The Christian Tradition*, vol. II: *The Spirit of Eastern Christendom (600—1700)*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1974; George A. Maloney, *A History of Orthodox Theology Since 1453*, Nordland Publishing Company, Belmont, Mass., 1976; Ştefan Zankow, *Die Orthodoxe Kirche des Ostens in ökumenischer Sicht*, Zwingli-Verlag Zürich, 1946; Nicolas Zernov, *Eastern Christendom: A Study of the Origin and Development of the Eastern Orthodox Church*, Weldenfeld and Nicolson, London, 1961; Jean Meyendorff, *L'Eglise Orthodoxe hier et aujourd'hui*, ed. II, Editions du Seuil, Paris, 1960; Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Editions Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1965; *Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, volum editat de P. Bratsiotis, Evangelisches Verlagswerk, vol. I, Stuttgart 1959, vol II, Stuttgart 1960; R. M. French, *The Eastern Orthodox Church*, Hutchinson University Library, London, 1961; Ernst Benz, *The Eastern Orthodox Church. Its Thought and Life*, Doubleday, Garden City, N.Y., 1963; Hans-Georg Beck, *Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München, C. H. Beck, 1959; D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500—1453*, Weldenfeld and Nicolson, Londra, 1971; M. D. Protic, *A. Survey of the Development of Old Serbian Literature* şi C. Drashkovich, *The Orthodox Theological Faculty in Belgrade*, în vol. «The Serbian Orthodox Church. Its Past and Present», no. 1, 1965, p. 24—34 şi nr. 5, 1975, p. 21—33; Jean Besse, *Saintes figures de Bulgarie*, în «Contacts», XXVIII (1976), nr. 96, p. 332—346; A. Gratieux, *Le mouvement slavophile à la veille de la révolution*, Dimitri A. Khomiakov, Editions du Cerf, Paris, 1953; V. Soloviev, *Russia and the Universal Church* (1189), trad. de H. Rees, London, 1948; Timothy Ware, *Eustratios Argenti. A Study of the Greek Church under Turkish Rule*, Oxford, 1964; Mitrop. Nikodim, *The Russian Orthodox Church and the Ecumenical Movement*, în «The Ecumenical Review», nr. 2, 1969; Frank Gavin, *Some Aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought*, 1923 (retipărită în 1962 de American Review of Eastern Orthodoxy, New York); John Karmiris, *Contemporary Orthodox Theology and its Task*, în «St. Vladimir's Theological Quarterly», vol. 13, nr. 1—2, 1969, p. 11—32; Nicon Patrinacos, *A dictionary of Greek Orthodox*, Greek Orthodox Diocese, New York, 1984; Nicolas Zernov, *The Russian Religions Renaissance of the Twentieth Century*, Harper, New York, 1963; John Meyendorff, *Orthodox Theo-*

logical Today, în SVTQ, vol 13, nr. 1—2, 1969, p. 77—92; I. Rămureanu, *Ghenadie al II-lea Scholarios, primul patriarh ortodox sub turci*, în «Ortodoxia», VIII (1956), nr. 1, p. 71—109; Ioan I. Ică, *Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Kritopoulos*, Sibiu, 1973; Alexander Schmemann, *Russian Theology: 1920—1972. An introductory Survey*, in SVTQ, vol 16, nr. 4, 1972, p. 172—194; Christos Yannaras, *Theology in present-day Greece*, în SVTQ, vol. 16, nr. 4, 1972, p. 195—214; Archbishop Vladimir of Dimitrov, *Ecclesiology in Russian Theology with Regard to the Ecumenical Movement*, în «The Journal of the Moscow Patriarchate», nr. 10, 1979, p. 56—64 și nr. 11, 1979, p. 63—70; Theodor Stylianopoulos, *New Theology and the Orthodox Tradition*, în SVTQ, vol. 14, nr. 3, 1970, p. 136—154; Olivier Clement, *Orient-Occident-Deux passeurs: Vladimir Lossky et Paul Evdokimov*, Génève, Laboret Fides, 1985.

TEOLOGIE ORTODOXĂ ROMÂNĂ. Într-un studiu despre *Teologia Ortodoxă Română contemporană* (în «Glasul Bisericii», XXX (1971), nr. 1—2, p. 49—72, versiune franceză în vol. «De la théologie orthodoxe roumaine des origines à nos jours», Bucarest, 1974, p. 500—526), s-a arătat că, ținînd seama de principiul potrivit căruia teologia este o formă de exprimare a unei Biserici locale, gîndirea românească a parcurs mai multe perioade: a celor dintîi preocupări de teologie (sec. XIV—XVI) și de închegare a culturii bisericești, catehetice și didactice (sec. al XVII-lea și al XVIII-lea), a organizării învățămîntului bisericesc și teologic (sec. al XIX-lea); apoi teologia modernă dintre cele două războaie mondiale, și perioada actuală.

Aici vom aminti cîteva nume, date și lucrări mai importante, care confirmă această corelație dintre istoria bisericească și teologia locală.

Cercetările și studiile recente au confirmat nu numai existența creștinismului în Dobrogea și la nord de Dunăre în secolele IV—V (Biserica paleocreștină de la Slăveni-Olt și bazilica creștină de la Sucidava), ci și o participare activă a Bisericii autohtone la sinoadele ecumenice (Teofil al Gotiei la Niceea în 325) și locale (Sardica 343) și la discuțiile teologice ale vremii. În veacul al IV-lea, Biserica din Dacia romanizată a produs ierarhi (episcopii de la Tomis), teologi și scriitori bisericești, a căror faimă a fost recunoscută de marile personalități ale Bisericii bizantine și latine, ca Vasile de Cezareea, care reproduce știrea adusă de un *martor* din Dacia despre credința creștină în această regiune, și de Ioan Hrisostom. Se cunoaște de pildă contribuția călugărilor misionari sciți la discuțiile hristologice care au format obiectul unui sinod ecumenic (Constantinopol, 553), calculele calendaristice ale lui Dionisie cel Mic, traducerea Bibliei în limba gotică de către Wulfila, și îndeosebi rolul lui Ioan Casian în legătura dintre principalele centre creștine din Orient și Occident. Născut în 365, într-o familie de la gurile Dunării în Dobrogea, el este, rînd pe rînd, călugăr la Betleem și în Egipt; diacon pe lîngă Ioan Hrisostom la Constantinopol; preot în Antiohia sau la Roma, ajungînd la Marsilia în 416, unde întemeiază o comunitate monastică vestită și unde moare către 435. Cu scrierile sale *Instituțiile monastice*, *Conferințele* și *Despre Întruparea Cuvîntului*, Ioan Casian poate fi numit înaintemergătorul teologiei române vechi.

Această activitate a continuat concentrîndu-se în jurul scaunelor episcopale care existau nu numai la Tomis și în Dobrogea, înainte de Vicina, de unde a fost luat cel dintîi mitropolit al Țării Românești, ci și în Transilvania (în 1376 se cunoaște numele arhiepiscopului Ghelasie), unde Papa Grigorie al IX-lea constată în 1234 existența unor «pseudo-épiscopi shismatici», împotriva cărora cere ajutorul regelui Ungariei. Întemeierea Mitropoliei Ungrovlahiei în 1359 la Argeș, în timpul lui Nicolae Alexandru Basarab (1352—1364), prin transferarea episcopului grec Iachint de Vicina (1359—1372), apoi înființarea celei de a doua Arhiepiscopii a Ungrovlahiei, în 1370, la insistența patriarhului ecumenic Filotei (1353—1354 și 1364—1376), adică a mitropoliei Severinului, păstorită de Antim Critopol, precum și recunoașterea în 1401, sub Alexandru cel Bun, a mitropoliei Moldovei cu reședința la Suceava, condusă de mitropolitul Iosif Mușat, — au confirmat nu numai vigoarea unor Biserici locale de sine stătătoare, ci și rolul pe care erau chemate să-l joace, în contextul panortodox, Ortodoxia românească și moldovenească. În plus, în secolul al XIV-lea, în toate provinciile românilor, marile centre monastice : Prislop, Vodița, Cozia, Tismana, Snagov, Neamț, Moldovița, Bistrița, — unele dintre ele fiind întemeiate de Nicodim de la Tismana († 1401) sau de ucenicii acestuia —, încep să joace un însemnat rol spiritual și cultural. Se cunoaște de pildă *Tetraevanghelul* copiat și decorat de călugărul de la Neamț Gavriil Uric, în 1429. De aceea, în cursul secolului al XV-lea, Bisericile din Ungrovlahia, Moldova și Transilvania intră puternic în circuitul ortodox, cu un statut autonom, ceea ce explică revirimentul pentru cultura locală, liturgică și catehetică, și pentru cea universală. Această stare autonomă și de forță culturală este confirmată și de participarea acestor Biserici la conciliile unioniste ale vremii : la Constanța în 1415, delegația Bisericii din Valahia e condusă de boierul Dragomir, iar la Florența în 1438 participă Mitropolitul de Suceava Damian († 1451).

Despre starea și cultura Bisericii din Țara Românească de la începutul secolului al XVI-lea dă mărturie preotul Gavriil de la Muntele Atos într-o scriere cu caracter biografic-istoric, *Viața Sfîntului Nifon, patriarhul Constantinopolului* (†1508), care a petrecut cîțiva ani în Valahia, fiind canonizat în 1518. În această vreme meditația teologică fusese fecundată de creația populară care produsese *Legenda Meșterului Manole*, o temă cunoscută în literatura vremii. Legenda exaltă ideea de jertfă personală — la concelebrarea căreia participă domnitorul Radu Negru, Meșterul Manole și soția acestuia Ana — la baza comunității creștine, simbolizată prin Mînăstirea Curtea de Argeș, sfințită la 15 august 1517. Acum apare nu numai cea dintîi carte imprimată la români (*Liturghierul* slavon al lui Macarie, Dealu, 1508), ci și cea dintîi lucrare în care se poate observa un conținut teologic, adică *Învățăturile lui Neagoe Basarab (1512—1521) către fiul său Teodosie* (în slavonă), care e o sinteză de elemente de spiritualitate, teologie, etică și viziune politică. Datorită tipăriturilor sale românești făcute la Scheii Brașovului, între 1559—1581, diaconul Coresi de la Tîrgoviște a impus limba română în Biserică : *Întrebare creș-*

tinească (1561), *Evanghelia cu învățătură* (1564) și cea dintîi *Psaltire românească* (1570), două catehisme ortodoxe cu unele idei reformatoare ale timpului, *Cazania a 2-a* (1581), în care e o critică a calvinismului. Dar cea mai accesibilă operă omiletică a timpului a fost *Evanghelia învățătoare* (omilii) de la Govora-Dealu (1642).

Teologia românească din secolul al XVI-lea și de mai tîrziu nu poate fi înțeleasă fără a lua în considerare originea și expresia ei iconografică și arhitecturală. Stilul arhitectural al bisericilor din Țara Românească (Dealu, Argeș, Cozia, Tîrgoviște sau Mihai-Vodă, din București), al bisericilor de lemn din Transilvania și al bisericilor-mînăstiri din Moldova, construite mai ales sub Ștefan cel Mare (1457—1504), Petru Rareș (1527—1538; 1541—1546) și Alexandru Lăpușneanu (1552—1561), oferă un spațiu liturgic care indică o anumită concepție eclezíologică. Dar cea mai puternică expresie a acestei teologii iconografice și simbolice o constituie picturile murale și frescele exterioare ale Mînăstirilor din Bucovina și Moldova: Voroneț, Probota, Humor, Moldovița, Arbore, Sucevița. Prin această iconografie unică se pun în lumină deja unele din marile coordonate ale Ortodoxiei românești de totdeauna: coincidența dintre istoria bisericească și cea națională, pe de o parte, și dintre acestea și istoria biblică a mîntuirii, pe de altă parte. Teologia este nu numai cuvînt, expresie verbală, ci și o icoană, reprezentare simbolică. O Biserică istorică locală a avut geniul și metoda de a crea «analogia» Bisericii cerești și a raiului în simboluri și imagini; credința creștină a fecundat creația culturală reprezentată în monumente de artă și pictură (v. Irineu Crăciunaș, *Bisericile cu pictură exterioară din Moldova*, în «Mitropolia Moldovei și Sucevei», 1969, nr. 7—8, p. 406—444; 1970, nr. 3—6, p. 133—153 și n. 9—10, p. 480—520).

Sinodul de la Iași (1642) confirmă vigoarea Bisericii locale din Moldova și rolul acesteia în politica interortodoxă. În fond, Sinodul a fost posibil datorită lui Vasile Lupu (1634—1653), figură de mare prestigiu în întreaga Ortodoxie, prin legăturile sale cu Ierusalimul și Epirul, care clădește Biserica Sfinții Trei Ierarhi din Iași, în jurul căreia înființează o școală superioară de teologie. Născut în Moldova din neamul Movileștilor, educat la Lvov și Sorbona, Petru Movilă (1596—1646) devine mitropolit al Kievului (1633—1644), unde înființează Academia teologică, după modelul școlilor latine, cu scopul de a împiedica convertirea la catolicism a ortodocșilor din Polonia și Ucraina. Împreună cu Mitrofan Critopulos și Meletie Sirigul, Petru Movilă participă la Sinodul convocat de patriarhul Chiril Contari (Constantinopol, 1638) în vederea condamnării *Mărturisirii* lui Chiril Lucaris (1572—1638), publicată la Geneva în 1629. În 1640 el însuși convoacă un Sinod la Kiev și scrie în latină o *Mărturisire Ortodoxă* pe care o prezintă apoi Sinodului interortodox de la Iași (mai-septembrie 1642), întrunit la cererea Patriarhului Partenios, pentru a confirma condamnarea *Mărturisirii* lui Chiril Lucaris acceptată de Sinodul de la Constantinopol (1638). *Mărturisirea Ortodoxă* era destinată să facă parte din actele Sinodului de la Iași. Meletie Sirigul, deja cunoscut în Biserica românească, ar fi tradus textul în grecește, amendînd ulterior unele părți. Se crede că Petru

Movilă n-ar fi acceptat părțile îndreptate propuse de Sirigul, de aceea ar fi scris *Micul Catehism* (Kiev, 1645). Cu toate acestea cei patru patriarhi răsăriteni au acceptat în 1643 *Mărturisirea Ortodoxă* a lui Petru Movilă, în forma îndreptată, publicată în 1667, devenind cu timpul unul din principalele texte simbolice ortodoxe. Versiunea română a fost făcută în 1691, iar cea slavonă a fost publicată în 1696.

Cultura teologică a vremii este dominată de Mitropoliții Varlaam (1632—1653), contemporan cu Petru Movilă, și Dosoftei († 1693), care se exprimă ca teologi în lucrări de prim rang. Varlaam scrie *Carte românească de învățătură* (Iași, 1643), care s-a bucurat de o largă circulație, *Răspuns la catehismul calvinesc* (Suceava, 1645) — catehismul calvinesc fusese publicat la Alba Iulia în 1640 — și *Șeapte taine a Beseareciii* (Iași, 1644). Dosoftei scrie *Psaltirea* în versuri (1673) și traduce Mărturisirea de credință a lui Ghenadie Scolarios (1454), încercînd pentru prima oară să fixeze în românește terminologia teologică ortodoxă. Dosoftei are marele merit de a fi introdus limba română în liturghie prin *Liturghier* (tradus în 1679, tipărit în 1683). De asemenea, el a fost recunoscut ca îndrumător al ortodocșilor din Polonia, cu care Biserica Română a întreținut bune relații (în 1925 mitropolitul Vladimir al Poloniei a fost hirotonit de Patriarhia Română).

Cu mitropoliții Varlaam și Dosoftei, teologia locală din secolul al XVII-lea face cea dintîi încercare programatică de a-și găsi stilul și vocabularul ei propriu, de a se debarasa de rigiditățile slavismului și bizantinismului, care o influențaseră, rămînînd totuși fidelă tradiției ortodoxe. Este adevărat că mai multe secole (XIV—XVI), limba slavonă, apoi latina și greaca, au fost folosite fie în cancelaria domnească, fie în literatura bisericească, sfera de influență slavo-bizantină fiind astfel foarte largă. Limba slavonă a fost folosită în cult, dar niciodată nu a jucat rolul de limbă vorbită. De altfel încă de timpuriu, s-au făcut traduceri din slavonă în limbile vorbite ale Bisericilor locale: bulgară, sîrbă, română, rusă. Influența bizantină a pătruns datorită legăturilor cu marile centre culturale și spirituale ale Ortodoxiei: Ierusalim, Atos, Sinai, unde prezența românească este cunoscută prin donații, ajutoare și construcții.

În această mișcare de menținere a ecumenicității ortodoxe pe teritoriul românesc în perioada postbizantină, dar și de modelare a unei Ortodoxii locale românești, un mare rol au jucat școlile superioare și academiile teologice de pe lîngă mitropolii: cea de la Tîrgoviște, creată de Matei Basarab (1632—1654); cea de la Trei Ierarhi din Iași, creată de Vasile Lupu (1634—1653), după modelul celei de la Kiev, inaugurată de Varlaam în 1640; cea de la Mînăstirea Sfîntul Sava din București, creată în 1680 sub Șerban Cantacuzino (1678—1688) și reorganizată de Constantin Brîncoveanu (1688—1714). Un factor decisiv în acest proces au fost traducerile biblice în românește cu caracter epocal: *Noul Testament de la Bălgrad* (1648), tradus de Mitropolitul Simeon Ștefan al Transilvaniei, *Biblia integrală de la București* (1688), tradusă de Radu și Șerban Greceanu, cu contribuția stolnicului Constantin Cantacuzino. În plus, cadrul intelectual al acestei mișcări fusese marcat de doi erudiți de cultură bizantină și europeană, educați

la Academia teologică a Patriarhiei de Constantinopol: spătarul Nicolae Milescu (1636—1708), care publică un *Enchiridion* (Stockholm, 1667), în care dezbate doctrina euharistică ortodoxă în contextul controversei dintre catolici (janseniști) și protestanți în Franța; Dimitrie Cantemir (1673—1723), care scrie *Divanul* sau *Gîlceava înțeleptului cu lumea* (Iași, 1698, în greacă și română), *Descriptio Moldaviae* și *Loca obscura* (în catehismul lui Teofan Procopovici).

Ceea ce orașul Iași a fost sub Vasile Lupu, aceea devine orașul București sub Constantin Brîncoveanu: un mare centru cultural și teologic interortodox. Constantin Brîncoveanu atrage la București nume de prestigiu: Hrisantis Notaras, patriarhul Ierusalimului, Antim din Georgia, Maximos Peloponezianul și Atanasie (Dabbas) al Antiohiei. Antim Ivireanul († 1716), care publică o serie de lucrări teologice în tipografia grecească de la Snagov și scrie o colecție de *Didahii*, ia apărarea lui Ioan Cariofil, rectorul academiei Patriarhiei din Constantinopol, care refuza să accepte, în loc de prefacere (metaboli), transsubstanțiere (metousiosis), termen folosit de Dositei în *Mărturisirea* sa (introdus de Meletie Sirigul în *Mărturisirea* lui Petru Movilă). Această școală de cultură teologică este întărită de Nicolae Mavrocordat, cu vestita sa bibliotecă de la Mînăstirea Văcărești, și de Mitropolitul Grigorie al IV-lea Dascălul (1765—1854).

Cu toate că sinodul convocat de Atanasie Anghel în 1700 a forțat crearea unei Biserici unite cu Roma în Transilvania, misionarismul catolic a rămas neputincios în fața rezistenței ortodocșilor, siliți să se refugieze în Austro-Ungaria. Mișcarea condusă de Sofronie devine un simbol al luptei ortodocșilor din Ardeal pentru identitatea lor etnică, culturală și confesională. Școala ardeleană, deși condusă de corifei uniați educați la Viena și Roma, Samuil Micu (1745—1806), Gheorghe Șincai (1754—1816), Petru Maior (1754—1821), are meritul de a fi demonstrat originea latină și apartenența etnică romană a poporului român, împotriva concepțiilor unor istorici sași și unguri care negau acest adevăr istoric.

Două centre de fermentare teologică și ascetică sînt cunoscute în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea: Putna și Neamț. Școala de la Putna este întemeiată de Iacob Putneanul, ca episcop de Rădăuți (1745—1750), și condusă după 1750 de arhimandritul Vartolomeu Măzăreanu († 1778), care a scris *Istoria Mînăstirii Putna* (1761). Renașterea monastică și filocalică de la Neamț este legată de numele lui Paisie Velicicovschi († 1792), născut în Poltava (Ucraina), călugăr la Atos, care se instalează apoi la Neamț, unde traduce din greacă în slavonă Filocalia *(Dobrotoliubie)*. Datorită acestui curent, teologia patristică, spiritualitatea isihastă și literatura ascetică ortodoxă reintră în viața Bisericilor din Moldova și mai ales din Rusia, unde teologia fusese invadată de scolastica provenită de la școlile latine din Polonia.

Înființarea seminariilor teologice de la Mînăstirea Socola din Iași, 1804; Sibiu, 1811; Arad, 1892; București («Central»), 1834; Buzău, 1836; Curtea de Argeș, 1836; Rîmnicu-Vîlcea, 1837; București («Mitropolitul Nifon»), 1872 — a dat un mare avînt literaturii ortodoxe cu caracter didactic și pastoral. Ierarhi

de mare capacitate intelectuală și organizatorică au contribuit la cultura teologică din această perioadă : Mitropolitul Moldovei, Veniamin Costachi (1768—1846), care traduce, scrie sau publică o serie de lucrări de mare valoare : *Kiriakodromion*-ul — omilii duminicale — lui Nichifor Teotokis (tradus și publicat în mai multe rînduri) — 1810 și 1811 la Neamț, *Comentarii la Epistolele Sfîntului Pavel* de Teofilact al Ohridei (publicate între 1904—1906 de episcopul Atanasie Mironescu), *Scara* lui Ioan Scărarul, în 1814, *Catehismul* mitropolitului Platon al Moscovei (1839), *Pidalionul* (1844), *Istoria bisericească* a lui Teodoret de Cyr ; Melchisedec Ștefănescu (1822—1842), episcop de Roman, membru al Academiei, care compune cel dintîi manual superior de *Teologia dogmatică a Bisericii Ortodoxe* (Roman, 1855) și scrie *Papismul și starea actuală a Bisericii Ortodoxe din România și Biserica Ortodoxă în luptă cu protestantismul ;* Mitropolitul Grigorie al IV-lea Dascălul, al Ungrovlahiei (1824—1834), a făcut numeroase traduceri : *Dogmatica* lui Ioan Damaschin (1805), *Tâlcuirea la cele patru Evanghelii*, de Teofilact (1805), *Epistola Patriarhului Fotie către patriarhii Orientului* (1832), *Mărturisirea lui Petru Movilă* (1827), *Despre purcederea Sfîntului Duh*, de Iosif Vrienie (1832), *Patericul* (ed. a 3-a, 1832) ; Andrei Șaguna (1809—1873), copreședinte al Adunării naționale de la Blaj (mai 1848), fondatorul «Astrei» (1861), autorul *Statutului Organic* promulgat în 1869, care scrie *Istoria Bisericii Ortodoxe Răsăritene universale* (două volume, Sibiu, 1860), *Compendiu de drept canonic* (1868), *Enchiridon* — canoane comentate (1871) ; cronicarul Naum Rîmniceanul (1764—1838), cunoscător al manuscriselor grecești.

Cîteva evenimente politice importante au marcat trecerea spre a doua jumătate a secolului : mișcarea de la 1848, la care au participat ortodocși și uniați, împotriva anexării Transilvaniei la Ungaria ; reînființarea «Mitropoliei române a Transilvaniei», obținută de Andrei Șaguna ; Unirea Principatelor Române sub Alexandru Ioan Cuza în 1859, secularizarea averilor mînăstirești în 1864, cînd s-a făcut și trecerea seminariilor teologice sub administrația învățămîntului public. Dar cel mai semnificativ eveniment în această perioadă este înființarea facultăților de teologie în mai toate provinciile românești : Iași, 1860—1864 ; Cernăuți, 1875 ; București, 1881—1883 (integrată în universitate între 1890—1948) ; Academia teologică din Sibiu (1811) devine facultate în 1943. Concomitent apar reviste bisericești și teologice : «Telegraful român» (1853), «Biserica Ortodoxă Română» (1874), «Candela» (1882), «Revista teologică» (1907). Desigur, recunoașterea autocefaliei Bisericii Române, la 25 aprilie 1885, constituie un moment decisiv în istoria Ortodoxiei românești.

În această perioadă de tranziție, teologia română depinde de traduceri, mai ales din acei teologi ruși care scriseseră după modele apusene. Așa se face că influențele scolasticii occidentale se vehiculează la noi prin intermediul traducerilor de autori ruși, la rîndul lor debitori unor teologi greci care au predat în Rusia (de pildă Eugenios Bulgaris (1717—1806) și Nikifor Teotokis (1736—1800) introducînd acolo ideile renașterii apusene. Pot fi date ca exemplu, în afară de *Kiriacodromionul* lui Nikifor Teotokis (tipărit în formă revizuită în 1960 de

Patriarhul Justinian) și de *Catehismul* lui Platon al Moscovei și al lui Teofan Procopovici, *Manualele de teologie dogmatică* de Makarie Bulgakov (traducere din franceză de Gherasim Timuș, în 1885 și 1887), de Silvestru de Canev (5 vol., 1889—1906) și de Petre Svetlov (trad. de Serghie Bejan și Constantin Tomescu, 1935). Același lucru se poate spune și despre unele traduceri din teologia greacă. Cel mai cunoscut teolog grec din epoca modernă la noi este Hristu Andrutsos prin *Dogmatica* (traducere de D. Stăniloae, Sibiu, 1930) și *Simbolica* (traducere de Iustin Moisescu, Craiova, 1955).

Dar momentul apariției unei teologii locale originale nu va întîrzia. Un merit indiscutabil în această operă revine ctitorilor învățămîntului teologic superior, mai ales prin cursurile și manualele lor universitare. Astfel, ceea ce a fost pentru liturgică Vasile Mitrofanovici († 1888), aceea a fost pentru teologia Vechiului Testament Vasile Tarnavschi († 1914), pentru cea a Noului Testament Vasile Gheorghiu (1872—1959) și Haralambie Rovența; pentru teologia morală, Iuliu Scriban (*Curs de teologie morală*, 1921) și Atanasie Mironescu; pentru Istoria Bisericii universale, Eusebiu Popovici (1838—1922 — *Istoria universală bisericească*, în germană, publicată în trei volume, reeditată și tradusă de A. Mironescu (4 vol. 1925—1928) —; pentru dreptul bisericesc, Valeriu Șesan (*Convocarea sinodului ecumenic*, 1973) și Constantin Clementie Popovici (1846—1938); pentru teologia fundamentală, Vasile Găină; pentru patristică, Cicerone Iordăchescu (*Istoria literaturii creștine*, 3 vol. 1934—1940); pentru Istoria Bisericii Române, Nicolae Dobrescu (1875—1914), Simeon Reli, Șt. Lupșa și Niculae M. Popescu; pentru pastorală și omiletică, Petru Vintilescu, Grigorie Cristescu și D. Belu; pentru teologia dogmatică și simbolică Ioan Mihălcescu, pentru misiologie, Vasile Ispir.

Profesor de dogmatică la facultatea din București (1904—1939), mai tîrziu mitropolit al Moldovei, Irineu Mihălcescu a fost cel mai renumit și productiv teolog român din primele decenii ale secolului, cunoscut îndeosebi prin: *Thesauros tes Orthodoxias* (Leipzig, 1904), în care publică și comentează textele dogmatice ale sinoadelor ecumenice și mărturisirile de credință ortodoxe; *Dogma Soteriologică* — curs despre Taine — București, 1926—1928; *Compendiu de teologie simbolică* (1904), tradus în franceză: *La Théologie Symbolique au point de vue de l'Eglise Orientale*, Bucarest-Paris, 1932; *Teologia luptătoare*, 1941. În 1937, împreună cu Paraschiv Angelescu, el editează cel mai estetic *Liturghier* modern, cu stampe și vignete în stil neobizantin create de pictorul George Rusu. Lucrări cu caracter dogmatic mai publicaseră Ștefan Saghin (*Dogma întrupării*, 1902 și *Dogma soteriologică*, 1903) și Vasile Loichiță (*Patriarhul Chiril Lucaris*, Caransebeș, 1912, *Numirile biblice ale lui Dumnezeu*, 1927).

În această perioadă de formare a teologiei și Ortodoxiei românești, este cunoscut un alt grup de fondatori, personalități bisericești, erudiți și intelectuali, care au fost consacrați ca membri de onoare, activi sau corespondenți, ai Academiei Române: episcopul de Huși și Roman, Melchisedec Ștefănescu (1822—1892); uniții Timotei Cipariu (1805—1887) și Ioan Micu Moldovan 1833—1915); episcopul de Caransebeș, Ni-

colae Popea (1826—1908); preotul Simeon Florea Marian († 1907); mitropolitul Transilvaniei, Vasile Mangra (1850—1918); mitropolitul primat, Atanasie Mironescu (1858—1931); profesorii Nicolae Dobrescu (1875—1914), Ilarion Pușcariu (1852—1922), Ioan Lupaș (1880—1967), Niculae Popescu (1887—1963), Gheorghe Ciuhandru (1875—1948), Vasile Gheorghiu († 1959), Grigore Pișculescu — Gala Galaction (1879—1961) — care a tradus Biblia în 1936—1938 cu Vasile Radu (1887—1940), Ștefan Meteș (n. 1887), Nicolae Colan (1893—1967).

Roadele eforturilor teologice din acest început de veac se concentrează în jurul a cîtorva evenimente de prim ordin:

a) Colecțiile teologice și patristice, ca de pildă: *Colecția teologică* (1927—1928), îngrijită de Ioan Mihălcescu, Matei Pâslaru și G. N. Nițu; *Vechea literatură creștină* (Iași, 1933) sub răspunderea lui Cicerone Iordăchescu; *Seria teologică* (Sibiu, 1933), patronată de Mitropolitul Nicolae Bălan (1882—1955), care a participat la conferința *Creștinismul practic* («Viață și Acțiune») de la Stockholm, în 1925. În Seria teologică apar numeroase lucrări de valoare excepțională, ca de pildă: *Epicleza euharistică* (1933) de Nicolae Popovici (1903—1960) și *Antropologia paulină* (1940) de Grigorie Marcu; *Biblioteca părinților bisericești* (Rîmnicu-Vîlcea, 1935), de Matei Pâslaru și *Izvoarele Ortodoxiei* (București, 1938), de D. Fecioru și Olimp Căciulă.

b) O nouă și completă literatură misiologică apărută între 1925 și 1935, datorită episcopului de Arad Grigorie Comșa (1889—1935), cea mai importantă lucrare din această serie fiind *Manualul de sectologie*, de P. Deheleanu (1909—1979). În acest gen de literatură a scris și Ilarion Felea (1903—1961), care a compus un *Catehism ortodox*.

c) Convorbirile teologice cu anglicanii de la București în 1935, cu sprijinul și participarea directă a Patriarhului Miron Cristea, în urma cărora Patriarhia Română a recunoscut validitatea hirotoniilor anglicane.

d) Mișcarea «apostolatului social» inițiată de societatea «Renașterea», din Craiova, promovată de cercul de studii social-creștine «Solidaritatea» și de revista «Solidaritatea», din 1920. Etica socială creștină, personală și colectivă, devine obiectul principal al studiilor întreprinse de Șerban Ionescu.

e) Traducerile și studiile biblice noi, de care este legat numele Patriarhului Nicodim (1864—1948): *Noul Testament*, 1924, 1926, 1931; *Psaltirea*, 1927; *Biblia ilustrată*, 1936; *Biblia*, 1944.

Cel dintîi congres al facultăților de teologie ortodoxă (Atena, 29 nov.—6 dec. 1936) constituie un moment de prestigiu pentru Ortodoxia românească, nu numai în termeni de participare, ci și de contribuție teologică. Destul este a aminti aici numele celor care au reprezentat cele trei facultăți de teologie din România: Arhimandritul Scriban, Vasile Gheorghiu, Valerian Șesan, Șerban Ionescu, Theodor M. Popescu, Vasile Ispir, P. Vintilescu, H. Rovența, Ioan Savin, G. Cristescu, Iustin Moisescu, Nicolae Cotos. Congresul a fost dominat de teza lui George Florovski despre influențele exterioare apusene asupra teologiei ortodoxe, după căderea Constantinopolului, și despre revenirea la elenism, care ar fi o categorie permanentă a gîndirii

ortodxe. Or, tocmai împotriva «reelenizării» cu orice preț a teologiei locale se ridică școala românească. Momentul 1936 este așadar extrem de important deoarece este pentru prima oară în epoca modernă cînd Ortodoxia românească își afirmă dreptul la identitatea ei spirituală și culturală, păstrînd catolicitatea ei panortodoxă. Această viziune a fost inspirată de geniul patriarhului Miron (1868—1939), care a înființat Episcopia Misionară Ortodoxă Română din America (28 aprilie 1928) și Misiunea Ortodoxă Română de la Ierusalim în 1935.

Acum începe perioada de cristalizare a Ortodoxiei românești, care a fost în mod direct favorizată de mediul intelectual și filozofic creat de stîlpii culturii naționale din această epocă, ca de pildă: Vasile Pârvan (1882—1927) — *Getica. O protoistorie a Daciei*, 1926; Nicolae Iorga (1871—1940) — *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, 1932 și *Concepția românească a Ortodoxiei*, 1940; C. C. Giurescu, *Istoria Românilor*, ed. a V-a, 1946; Silviu Dragomir (1888—1962), marele istoriograf al Bisericii din Transilvania; etnologi: S. Mehedinți, *Creștinismul românesc*, 1941; scriitori-filozofi: Lucian Blaga (1895—1961) — *Spațiul mioritic*, 1936; *Trilogia culturii*, *Gîndirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*; Nichifor Crainic, *Nostalgia paradisului* (1940); Mircea Eliade, studiile de istoria religiilor și despre sensul spiritual al simbolurilor, publicate în jurul revistei «Zalmoxis», 1939—1942.

O parte din «generația 1936» a continuat să joace un rol determinant făcînd legătura între vechile facultăți de teologie și institutele teologice, organizate după 1948 la București și Sibiu. La Sibiu se remarcă prin studii serioase și originale: Dumitru Belu (1902—1980): *Despre iubire, Păcatul originar la Origen, Împărăția lui Dumnezeu și Biserica, Sfinții părinți despre trup, Tragicul în cadrul teologiei morale* (în «Mitropolia Banatului», 1967, nr. 9—12); Isidor Todoran (n. 1906), coautor al Manualului de dogmatică și simbolică (1958): *Bazele axiologice ale binelui, Tehnică și spirit, Eros și agape, Starea paradisiacă a omului și cea de după cădere, Botezul ereticilor, Dumnezeu în teologia lui Karl Barth*; Nicolae Mladin: *Samuil Micu Clain, Teologul*, Sibiu, 1957; *Studiu de Teologie morală*, 1969; Milan Șesan, care a publicat (în germană, în 1969) o sinteză a istoriei Bisericilor creștine, după 1054, este coautor, cu Ioan Rămureanu și Teodor Bodogae, al Manualului de *Istorie bisericească universală*, ediția a 2-a, 1975, și autor a numeroase studii despre: periodizarea în istoria bisericească, Ortodoxia, Bizanț și Roma, slavii, creștinismul și Roma, Uniația, Husiții și Ortodoxia; Teodor Bodogae: *Contribuții istorice în legătură cu Sinodul de la Iași*, Sibiu, 1943; Mircea Păcurariu (*Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Sibiu 1972) care a descoperit structurile ortodoxe ale creștinismului vechi românesc din Transilvania și a reafirmat unitatea de limbă, cultură și spiritualitate ortodoxă între toate provinciile țării încă de la începutul acestui mileniu.

La București, întîlnim mai întîi numele lui Teodor M. Popescu (1893—1973), care împreună cu Pr. Prof. D. Stăniloae pot fi numiți arhierei ai Ortodoxiei românești contemporane. Coautor al *Istoriei bisericești universale* (București, 1956), T. M. Popescu a lăsat studii inegalabile despre teologia istoriei (*Ro-*

lul istoriei în înțelegerea creștinismului, București, 1927), despre istoria creștinismului primar, a Shismei (1054), a sinoadelor ecumenice și conciliilor unioniste, și, mai ales, despre problema stabilizării datei Paștilor și despre textele simbolice ortodoxe promulgate după 1054. Cea mai importantă lucrare a sa este *Enciclica Patriarhilor răsăriteni, din 1848* (traducere și studiu introductiv, București, 1935). El a jucat rolul de punte între două epoci din istoria învățămîntului teologic românesc contemporan. Iată ce scrie un coleg al său: «Ne gîndim la ultimii 20 de ani ai Facultății de teologie din București și la primii 20 de ani ai Institutului teologic universitar de aici. Prof. Teodor M. Popescu le-a putut reprezenta, le-a putut ilustra atît de demn de la înălțimea catedrei sale de Istorie a Bisericii Universale, cu toată forța și bogăția pregătirii și personalității sale. În prima perioadă a fost un adevărat «magistru», a fost slujitorul temerității nedezmințite, a fost îndrumătorul pe cărările de el deschise; a fost adevăratul ctitor al bibliotecii Facultății de teologie, pe care s-a sîrguit s-o înzestreze cu toate comorile gîndirii creștine vechi și moderne, cu toate uneltele de lucru trebuincioase, în înțelesul cel mai strict al metodei științifice. În a doua perioadă a fost «nestorul» devotat și disciplinat al culturii și învățămîntului teologic, cu aceeași pasiune tinerească de studiu. În această privință trebuie adăugat spiritul înnoitor pe care l-a instaurat el în teologia românească, de la înălțimea amvonului universitar» (Gheorghe I. Moisescu, *In memoriam Teodor M. Popescu*, «Almanah 1974» — Parohia română din Viena, Viena, 1974, p. 157).

Iată alte nume strălucite: Petru Vintilescu (*Spovedania și duhovnicia*, 1939; *Funcția ecleziologică și comunitară a Liturghiei*, 1946), care a participat la conferința ortodoxă de la Moscova din iulie 1948 în calitate de decan al Facultății de teologie din București și care a publicat cel mai complet comentariu teologic al ritualului vecerniei, utreniei și Liturghiei (*Liturghierul explicat*, București, 1972); Ioan Coman (*Teoria logosului în Apologiile sfîntului Iustin Martirul*, București, 1942; *Problemele de filozofie și literatură patristică*, 1944; *Patrologie*, 1956; *Tradiția în lumina Sfinților* Părinți, 1956; *Patrologie* vol. I—III, 1984—1988) care a prezentat la conferința de la Mosova (1948) un amplu studiu despre *Biserica Ortodoxă și Mișcarea ecumenică* (publicat în «Ortodoxia», nr. 1—2, 1962), a readus în prim plan importanța teologilor și scriitorilor creștini din perioada patristică din Dobrogea, iar împreună cu Liviu Stan și Mircea Chialda, a făcut cunoscute la noi istoria și doctrina veterocatolicismului; N. Chițescu, coautor al manualului de dogmatică și simbolică (1958), fost membru al Comisiei Credință și Constituție a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (*Răscumpărarea în Sfînta Scriptură și în scrierile Sfinților Părinți; Teoria recapitulațiunii (anakefalaiosis) la Sfîntul Irineu; Biserica — Trupul tainic al Domnului; Ortodoxie și protestantism; Întrupare și răscumpărare; Despre dezvoltarea dogmelor; Însemnătatea mărturisirilor de credință; Mișcarea ecumenică; Paradigmele divine; Autoritate ierarhică, autoritate duhovnicească)*; Liviu Stan (1910—1973), doctor «honoris causa» al Facultății de teologie din Salonic (1971), a scris: *Mirenii în Biserică* (Sibiu, 1939), lu-

crare unică în teologia ortodoxă, și a studiat noțiunile de bază ale dreptului canonic: autonomie, autocefalie, iconomie, tradiție pravilnică, instituție și instituționalizare, succesiunea apostolică; Orest Bucevschi († 1992), coautor al *Învățăturii de credință ortodoxă* (1952); Ene Braniște (*Teologia icoanelor* 1952; *Liturgica specială, 1985*); Petru Rezuș (n. 1913), (*Tradiția dogmatică ortodoxă, Despre Duhul Sfînt, Angelologia ortodoxă*); Emilian Vasilescu (*Istoria Religiilor*, 1975); C. Pavel (*Teologia morală Ortodoxă*, 1980); D. Călugăr (*Catehetică*, 1984).

Desigur, personalitatea dominantă a teologiei românești, de la 1930 încoace, este Părintele profesor Dumitru Stăniloae (n. 1903). El nu numai că a abordat toate subiectele teologiei dogmatice după criteriile creatoare ale patristicii, dar a cristalizat în sinteze originale și reprezentative experiența Ortodoxiei într-o epocă de dialog teologic ecumenic (v. eseul nostru *Omagiu Părintelui Dumitru Stăniloae la aniversarea a 75 de ani*, în «Ortodoxia», XXX, 1978, nr. 4, p. 638—647).

Este imposibil de a enumera aici studiile și lucrările sale, dar menționăm pe cele mai importante: *Viața și activitatea Patriarhului Dositei al Ierusalimului* — teză de doctorat, 1928; *Dogmatica* lui Hr. Andrutsos (traducere), Sibiu, 1930; *Viața și învățătura Sfîntului Grigorie Palama*, Sibiu, 1940; *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943; *Catolicismul de după război*, *Filocalia*, traducere și comentariu, în 12 volume, 1940—1991; coautor al manualului de *Teologia dogmatică și simbolică* (1958).

D. Stăniloae a scris *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (3 vol., 1978), un tratat clasic în literatura ortodoxă. O serie de lucrări sînt publicate în afară: *Mistagogia lui Maxim Mărturisitorul* (în greacă), Atena, 1973; *Romanian Essays in Spirituality and Theology*, Londra, 1971, editor A. M. Allchin; *Dieu est amour* (Labor et Fides, Geneva, 1980). *Doctor honoris causa* al Facultății de teologie din Salonic (în 1976), D. Stăniloae rămîne nu numai arhitectul teologiei române contemporane, ci și unul din cei mai mari teologi ai secolului al XX-lea.

Patriarhului Justinian (1901—1977) i se datoresc unele inițiative cu caracter istoric: în domeniul catehetic, alcătuirea, de către o comisie, a *Învățăturii de credință creștină ortodoxă* (București, 1952); în domeniul misionar, canonizarea sfinților români (1955); în domeniul didactic, publicarea manualelor pentru institutele teologice (*Istoria Bisericii Române*, 2 vol., 1957—1958, de Gheorghe Moisescu, Ștefan Lupșa și Alexandru Filipașcu; *Istoria Bisericească universală*, 1956, de T. M. Popescu, Teodor Bodogae și George Stănescu; *Teologia dogmatică și simbolică*, 2 vol., 1958, de N. Chițescu, Isidor Todoran și I. Petreuță).

Teologia română a fost orientată de către Patriarhul Iustin († 1984), — el însuși profesor de teologia Noului Testament (*Sfînta Scriptură și interpretarea ei în opera lui Ioan Hrisostom*, București, 1942; *Activitatea Apostolului Pavel la Atena*, Iași, 1946; *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*, Craiova, 1955), specialist în teologia patristică (*Evagrie din Pont*, Atena, 1937) și cunoscător al teologiei bizantine și grecești (*Simbolica* de Hr. Andrutsos, traducere, Craiova, 1956) —, în cîteva direcții principale: înrădăcinarea patristică, prin publicarea unei colecții (prevăzută în 100 de

volume) de traduceri din părinţii şi scriitorii bisericeşti (cel dintii volum, care cuprinde : «Scrierile Părinţilor apostolici», traducere D. Fecioru, a apărut în 1979) ; promovarea cercetărilor teologice cu caracter monografic şi a tezelor de doctorat ; continuarea «apostolatului social» într-o nouă versiune.

Un fapt remarcabil în ultimii ani este acela că tot mai mulţi ierarhi se consacră studiilor istorice, teologice şi ecumenice : Nicolae Corneanu (studiile despre scriitori patristici şi spiritualitatea lui Ioan Scărarul) ; Nestor Vornicescu (*Aspecte ale desăvîrşirii în viaţa şi opera Sfîntului Vasile cel Mare*, în «Ortodoxia», XXX (1978), nr. 4, p. 604—637) ; Antonie Plămădeală (*Biserica slujitoare*, 1972 ; *Hans Küng şi Declaraţia «Mysterium Ecclesiae»*, 1974 ; *Zece teze despre catolicitate şi etnicitate*, 1979 ; *«Ca toţi să fie una»*, 1979) ; Vasile Coman (*Cuvîntări liturgice*, Oradea, 1973) ; Timotei Seviciu (*Doctrina hristologică a Sfîntului Chiril al Alexandriei*, Timişoara, 1973) ; Epifanie Norocel (*Sfîntul Eftimie — ultimul patriarh de Tîrnovo — şi legăturile lui cu Biserica românească*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXIV (1966), nr. 5—6, p. 552—573) ; Vasile Costin (*Cultul copt în raport cu cultul Bisericii Ortodoxe*, Atena, 1972).

Cultura teologică a Bisericii este azi invigorată de grupul de ierarhi din generaţia tînără, toţi doctori în teologie : Mitropolitul Daniel Ciobotea : *Teologie şi Spiritualitate creştină*, Strassbourg, 1979, Bucureşti, 1980 ; Serafim Făgărăşanul : *Tradiţia isihastă în Ţara Românească*, Paris 1986 ; Irineu Pop : *Chipul lui Hristos în viaţa morală a creştinului*, 1990 ; Irineu Slătineanul, *Persoană şi comuniunea persoanelor în teologia Sf. Vasile cel Mare*, Paris 1991 ; Casian Crăciun, *Icoanele şi frescele exterioare din Moldova de Nord*, Strassbourg 1984, Bucureşti 1986 ; Ioan Crişanul, *Preoţia Mîntuitorului şi preoţia bisericească*, Bucureşti 1985 ; Teofan Sinaitul, *Divino-umanitatea lui Hristos şi îndumnezeirea omului la Sf. Maxim Mărturisitorul*, Paris 1990.

Acelaşi lucru se poate spune de numeroşi preoţi : N. Buzescu, I. Constantinescu, I. Mircea, S. Verzan, V. Anania, Ioasaf Ganea, Ilie Cleopa, Gheorghe Liţiu, Zeno Munteanu, Marcu Bănescu şi laici : A. Elian, Anca Manolache, Victor Iliescu, C. Bărbulescu, Virgil Cândea, Al. Duţu, Maria Dinu.

Alături de nume consacrate dintre profesorii de la Facultăţile teologice din Bucureşti şi Sibiu, o nouă generaţie de teologi se afirmă dovedind că este capabilă nu numai să stabilească o continuitate cu tradiţia, dar şi să aducă noi contribuţii la dezvoltarea acestei tradiţii. Cea mai autentică probă pentru valoarea teologiei române actuale o constituie seria de teze de doctorat susţinute şi publicate în ultimele trei decenii, în ţară şi în străinătate.

În rîndul acestei generaţii se poate distinge grupul celor care şi-au făcut cunoscută contribuţia prin studii, cărţi, articole : Constantin Galeriu, Ioan Ică, Ioan Mihălţan, Dumitru Popescu, Mircea Păcurariu, Ştefan Alexe, Dumitru Abrudan, Ilie Moldovan, Sabin Verzan, Petru David, Sorin Cosma, Teofil Moldovan, Mircea Basarab.

Un alt grup îl constituie cei care sînt în plină perioadă de exprimare : Mitropolitul Daniel Ciobotea, Episcopii Teofan, Serafim, Casian, Irineu, Damaschin, Nifon, Vasile, profesorii : Viorel Ioniţă, Constantin Corniţescu, Liviu Streza,

Nicolae Necula, Remus Rus, Alexandru Stan, Ioan Sauca, Constantin Coman, Petre Semen, Vasile Mihoc, Nicu Moldoveanu, Michael Tița, C. Moraru, Ioan Caraza, Ioan Buga, Ilie Frăcea, Nicolae Achimescu, Ioan Tulcan, Dănuț Manu, Dorel Pogan, Alexandru Stănculescu-Bîrda.

Printre factorii majori care au determinat dezvoltarea teologiei românești pot fi menționați următorii:

1. Dinamica internă a vieții Bisericii ca «poporul lui Dumnezeu» a cărui credință este indefectibilă. Teologia este fructul acestei experiențe, dar și o iluminare a acesteia pentru a o împinge pe alte trepte de dezvoltare. Teologia românească este o creație a Bisericii locale și nu o sinteză locală a influențelor străine. Cei care exagerează caracterul popular al Ortodoxiei române uită că creștinismul românesc a inspirat și fecundat creația culturală a națiunii.

2. Căutarea identității sale proprii, inclusiv a libertății sale culturale, adică a libertății de a include în meditația teologică limba, cultura și arta națională. Această căutare a solicitat un efort îndelungat de a se debarasa de influențele străine, nu numai cu caracter confesional ci și lingvistic și cultural, și de a asuma printr-un proces de transfigurare valorile care formau cadrul misionar și pastoral al Bisericii române. Latinitatea limbii — limba română rămîne cel mai puternic argument că majoritatea noțiunilor creștine folosite de ortodocșii români sînt de origine latină — a dat teologiei ca mod de comunicare un caracter propriu.

3. Conștiința europeană și panortodoxă. Teologia românească are propria ei identitate spirituală și culturală locală, dar și propria ei universalitate sau catolicitate. Din punct de vedere istoric și cultural este dovedit că Biserica din Țările Românești a avut un rol important nu numai în păstrarea neîntreruptă a isihasmului atonit în Ortodoxie, prin traducerile făcute de monahii români în limbile română și slavonă, ci și prin aducerea în spațiul ei a teologiei post-bizantine, de unde s-au inspirat ortodocșii din Europa orientală.

Aniversarea centenarului Facultății de Teologie din București (1881—1981) a fost o ocazie importantă pentru teologia română de a reflecta asupra propriei sale istorii și dezvoltări în cursul acestui secol. O serie de studii, cu caracter comemorativ și istoric, au fost consacrate organizării învățămîntului teologic universitar în România atît în perioada 1881—1948, cît și în perioada următoare, în care Institu-
instituții pentru formarea clerului
tele teologice erau reorganizate ca
în cadrul Patriarhiei Bisericii Ortodoxe Române. S-au făcut, de asemenea, aprecieri critice asupra evoluției disciplinelor teologice și contribuției profesorilor de teologie.

În afară de aspectul ei comemorativ, aniversarea aceasta a avut și o dimensiune contemporană, deoarece a dat ocazie teologiei române — în general — să-și consolideze anumite linii de forță, să-și fixeze arii noi de prioritate, să revizuiască și să înnoiască metodele ei de lucru. După revoluția din decembrie 1989, a devenit însă imperativ să se analizeze critic rolul și răspunderea teologiei în interpretarea eticii sociale și politice a creștinilor în timpul regimului totalitar comunist (1944—1989). Care este moștenirea pozitivă pe care o lasă teologia română după ce a traversat o jumă-

tate de secol de ateism și comunism ? Care sînt problemele care au fost ocolite, ignorate sau deformate ? În situația actuală, cele mai relevante preocupări ar fi :

Examinarea și «receptarea» principalelor contribuții teologice românești, — de la cele mai vechi pînă la cele moderne, — constituie un subiect capital. Literatura teologică română este importantă și merită să rețină atenția cercetătorilor și cititorilor. Nu este vorba doar de a scrie o istorie a teologiei române, care lipsește, ci de a recunoaște teologii de autoritate în epoca lor, acei foarte mari profesori și de mare autoritate în metoda lor și în temele pe care le-au abordat.

Cercetările unor mari teologi sînt adevărate izvoare ale gîndirii contemporane prin profunzimea și modernitatea lor. Ioan-Irineu Mihălcescu (1874—1948) alcătuiește cea dintîi Simbolică modernă în literatura română ; Teodor Popescu (1893—1973), unul dintre teologii de profundă erudiție din epoca modernă, citat frecvent în străinătate pentru analiza originală a raportului dintre creștinism și cultură, a scos în evidență structura «catolică» a tradiției ortodoxe ; Petre Vintilescu (1887—1974) a abordat subiecte ca : teologia sacramentală și liturgică, dimensiunea ecclesiologică a Liturghiei, cu mult înainte de teologii ruși din diaspora ; Liturghierul explicat este o carte unică în literatura liturgică ; Nicolae Popovici (1903—1960) a scris o lucrare originală despre «Epiclesa euharistică» ; Șerban Ionescu (1887—1957) și Vasile Ispir († 1957) au introdus pe agenda teologiei subiecte noi : etica și pastorala socială, economia, misiunea și evanghelizarea, ecumenismul, autoritatea civilă etc. La fel, Petre Deheleanu cu Manualul de sectologie.

Să amintim cîțiva autori ale căror contribuții originale pot fi reținute oricînd într-o antologie a teologiei române : Dumitru Belu († 1980) care cu *Aspecte fundamentale ale etosului creștin*, *Despre iubire* (Timișoara, 1945), cu *Tragicul în teologia morală* a dat eticii creștine, ce alunecase spre moralism, adevărata ei dimensiune privind modul de viață creștin : nu teorie, ci trăire ; Benedict Ghiuș a redescoperit valoarea imnologiei liturgice pentru exprimarea dogmatică ; Olimp Căciulă, dogmatistul care a scris cea dintîi sinteză, exhaustivă la timpul ei, dar pînă azi de mare valoare, despre Euharistie ca jertfă și Taină ; Ioan Coman a interpretat în mod excepțional teologia apologeților și cea a părinților capadocieni, raportul dintre revelația creștină și cultura greacă, epistemologia și antropologia patristică, hristologia din epoca sinoadelor ecumenice. Cu publicarea *Patrologiei* (București, 1984, vol. I, 1985, vol. II, 1989 vol. III), cel dintîi tratat de teologie scris la noi după metodele moderne și într-o limbă română aleasă, Ortodoxia românească se reintîlnește cu unul dintre «clasicii» săi.

Numele acestora, ca și ale altora din epoca mai veche : Atanasie Mironescu, Dragomir Demetrescu, Vasile Găină, Vasile Loichiță, Nicolae Bălan, Ion Savin, Ion Saghin, Nicolae Cotos, și din epoca modernă : Grigore Cristescu (1895—1961), Milan Șesan († 1981), Liviu Stan († 1973), Isidor Todoran († 1985), Nicolae Chițescu († 1991), pot fi citate anume pentru contribuțiile lor remarcabile. Unele dintre operele acestora constituie referințe bibliografice indispensabile. (De pildă,

Răscumpărarea în imnografia ortodoxă, de B. Ghiuş).

Teologia ortodoxă română a rămas deci, surprinzător, încă neexplorată pînă acum. Este urgent de aceea să se prevadă în programul pentru învăţămîntul teologic studierea tradiţiei teologiei româneşti, pentru ca astfel studenţii să înveţe să compare nu numai diverse opinii, ci şi diverse metode de a face teologie. O antologie de teologie românească veche şi nouă, care să arate cît de mult are de oferit tradiţia locală, ar fi un instrument extrem de util în acest efort de «receptare» pozitivă, directă, a principalelor contribuţii teologice proprii.

Rolul factorului etnic şi al culturii naţionale în teologie este un alt subiect principal. În ultimele decenii, subiectul a fost abordat din diverse perspective, mai ales în cadrul dezbaterilor privind criteriile autocefaliei bisericeşti în situaţie de diaspora. El a fost înscris şi pe agenda Congresului şcolilor de teologie de la Atena în 1976. Subiectul a fost reluat recent cu ocazia sărbătoririi unui secol de la recunoaşterea autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române (1885—1985). Evenimentul a fost evocat în cadrul unei sesiuni solemne a Sfîntului Sinod, 5 mai 1985.

Studiile recente despre caracterul *Ortodoxiei româneşti* au adus din nou în prim plan problema raportului dintre Ortodoxie, limbă şi naţiune, dintre Biserică, cultură şi etnie.

În dezbaterea despre matricea creştină a culturii române, dezbatere care a creat atîtea animozităţi în trecut, teologia ortodoxă are partea ei de contribuţie esenţială. Din punct de vedere istoric, la noi, identificarea naţionalismului sau românismului cu Ortodoxia s-a accentuat în contextul acelor confruntări duble, confesionale şi culturale, în care identitatea spiritualităţii române se afla sub presiunea prozelitismului confesional-cultural. În faţa unor ideologii antinaţionale, era firesc ca raportul dintre Ortodoxie şi etnicitatea română să fie expus, mai ales în anii '30, într-o formă apologetică. Dar Biserica Ortodoxă ca Biserică indigenă, de origine, a afirmat că păstrează o rudenie de bază, unică, ce nu poate fi împărţită cu altă Biserică, cu poporul român prin romanitatea acestuia, prin înrădăcinarea sa etnică, prin cultura lor comună. Creştinismul ortodox a participat la formarea acestui popor de la început. Înrădăcinarea etnică a Bisericii nu trebuie confundată cu şovinismul sau cu etnocentrismul, dar legătura tradiţională dintre credinţa ortodoxă şi cultura naţională este de aşa natură, încît aceasta oferă identitate unei comunităţi mai mari, unui popor. Separarea între acestea în veacurile trecute ar fi fost nefastă atît pentru Biserică, cît şi pentru naţiune. Oricum, Biserica — fără să fie etnocentrică în fiinţa ei, care este hristocentrică — îşi păstrează dreptul ei de a se adresa unei naţiuni ca atare, prin cultura sa tradiţională. Din nou, făcînd aceasta, Biserica nu caută a înlocui credinţa creştină cu cultura.

În orice societate secularizată, cînd valorile culturale ale societăţii au evoluat şi nu mai coincid, în sens material, cu valorile culturale tradiţionale de inspiraţie creştină, acest raport este mult mai nuanţat. Căci, pe de o parte, mesajul credinţei, universal şi permanent, nu poate să fie confundat cu cultura unui popor prin care s-a comunicat acest mesaj ; Biserica nu poate pretinde că toate valorile Evanghe-

liei au trecut ca atare şi fără confuzie în cultură, relaţia dintre credinţă şi cultură fiind o realitate dinamică, nu statică, sincretistă. Pe de altă parte, în societatea de azi apar alte valori culturale şi influenţe ideologice deosebite de temeiul creştin al culturii tradiţionale. Folosind exclusiv şi defensiv cultura ei tradiţională, Biserica riscă să absoarbă Evanghelia într-o cultură naţională, istorică şi să nu poată comunica cu cei ce trăiesc într-un nou mediu cultural. Problema crucială este aceea că Biserica, rămînînd fidelă Evangheliei, trebuie să încurajeze şi să ajute societatea umană sau poporul să existe ca o comunitate, cu identitatea sa proprie, chiar în noile situaţii.

Problemele teologice rezultate din participarea la mişcarea ecumenică au apărut la noi în diverse forme şi stadii : perioada marilor conferinţe şi mişcări intercreştine cu caracter internaţional, înainte de 1938 ; perioada de formare a Consiliului Ecumenic al Bisericilor : 1938—1948 ; perioada de critică a mişcării ecumenice, cam un deceniu după conferinţa interortodoxă de la Moscova, iulie 1948 ; perioada de afirmare a teologiei ortodoxe române pe plan ecumenic, după admiterea Bisericii Ortodoxe Române în Consiliul ecumenic al Bisericilor (la Adunarea generală de la New Delhi, 1961), adică 1961—1981 ; această perioadă a fost marcată de vizitele patriarhilor Justinian în 1968 şi Iustin în 1981, la Consiliul ecumenic de la Geneva ; perioada după Adunarea generală a Consiliului ecumenic de la Vancouver, Canada, 1983, în care multiplicitatea de păreri personale despre ecumenism, unele contradictorii, nu permite să se degajeze o poziţie unificatoare, coerentă şi dinamică. În plus, există semne şi orientări care arată că teologia de azi a pierdut din substanţa şi entuziasmul ei ecumenic din perioada anilor '60—'70.

Teologia simbolică din ultimii ani, înţeleasă de unii ca sistem închis, n-a excelat printr-o deschidere ecumenică mai largă, încît ideea de «receptare» a convergenţelor teologice rezultate din dialogul ecumenic n-a găsit un teren favorabil.

Bibliografie: *Despre creştinismul la Români :* Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, E.I.B., vol. 1 (1980), vol. 2 (1981), vol. 3 (1981) ; Idem, *Începuturile vieţii creştine pe teritoriul României de azi*, în «Biserica Ortodoxă Română», CVII (1990), nr. 3—4, p. 63—89 ; I. Rămureanu, *Nouvelles considérations concernant la pénétration du christianisme chez les Thraco-Géto-Daces*, în «Roumanie. Pages d'histoire», Editions Agerpres, Bucureşti, 1976, vol. I, nr. 3—4, p. 64—84 ; I. Barnea, *Christian Art in Romania*, vol. 1, E.I.B., 1979 ; E. C. Suttner, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänien*, Viena, Herold, 1978 ; *Despre istoria teologiei*, vezi Gheorghe Moisescu, *Mînăstirea Putna, la 500 de ani de la întemeiere (1466—1966)*, Viena, 1966 ; Idem, *Catolicismul în Moldova pînă la sfîrşitul secolului al 14-lea*, Bucureşti, 1942 ; Vasile Grecu, *Bizanţul şi catolicismul în trecutul nostru îndepărtat*, *Bizanţul şi înfiinţarea Mitropoliei Ţării Româneşti*, în «Studii Teologice», II (1950), nr. 9—10, p. 556—568 ; Al. Elian, *Moldova şi Bizanţul în secolul al 15-lea*, în vol. «Cultura moldovenească în timpul lui Ştefan cel Mare», Ed. Academiei, Bucureşti, 1964, p. 97—179 ; Marcu Beza, *Romanian Orthodox Church*, S.P.C.K., London, 1943 ; Antonie Plămădeală, *Contribuţii istorice privind perioada 1918—1939*, Sibiu, 1987 ; Maria Spiropoulos, *L'Eglise Orthodoxe Roumaine ; son visage actuel*, în «Contacts», nr. 76, p. 423—430, nr. 77, 1972, p. 57—69 ; nr. 78 şi 79, 1972, p. 215—220 ;

Emilian Popescu, *Creştinismul pe teritoriul României pînă în secolul al IV-lea*, în «Mitropolia Banatului», nr. 4/1987, p. 34—50.

Despre istoria teologiei române: vol. *De la theologie Orthodoxe roumaine des origines à nos jours*, E.I.B., Bucarest, 1974; George A. Maloney, *A. History of Orthodox Theology since 1453*, Nordland, Belmont, Mass., 1976, p. 271—298; Grigorie Marcu, Ion Rămureanu, Petru Rezuş, Iorgu Ivan, Ene Branişte, D. Belu, *Douăzeci de ani de preocupări şi înfăptuiri pentru ridicarea culturii teologice*, în vol. «Douăzeci de ani din viaţa Bisericii Ortodoxe Române, 1948—1968», Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1968; Ion Zamfirescu, *Ortodoxia românească*, Craiova, 1942; Ion Bria, *Teologia ortodoxă română contemporană*, în «Glasul Bisericii», XXX (1971), nr. 1—2, p. 49—72; Ep. Antonie Plămădeală, *Clerici ortodocşi ctitori de limbă şi cultură românească*, în «Ortodoxia», XXIX (1977), nr. 1, p. 5—69; I. G. Coman, *Contribuţia scriitorilor patristici din Scythia Minor — Dobrogea la patrimoniul ecumenismului creştin (sec. 4—6)*, în «Ortodoxia», XX (1968), nr. 1, p. 3—25; A. Elian, *Mitropolitul Dosoftei şi literatura patristică*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXXVII (1974), nr. 11—12, p. 1350—1375; *Mărturisirea de credinţă (Enchiridion) a Spătarului Nicolae Milescu* (1669), traducere şi comentariu de Prof. Al. Ciurea, în «Ortodoxia», X (1958), nr. 4, p. 511—538; Toma G. Bulat şi Al. Ciurea, *Contribuţii la istoricul facultăţii de teologie şi Institutului Teologic din Bucureşti*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXV (1957), nr. 11—12; D. Fecioru, *Bibliografia traducerilor în româneşte din literatura patristică*, în «Studii Teologice», 1937, vol. I, p. 73—150; Ilie Georgescu, *Manuale didactice teologice în veacul XIX*, în «Studii Teologice», IX (1957), nr. 9—10; T. Bodogae, *Mitropolitul Varlaam ca teolog*, în «Mitropolia Moldovei şi Sucevei», XXXII (1957), nr. 10—12, p. 775—790; Albert Scherrer Keller, *Wesen und Auftrag der Kirche aus der Sicht der neueren rumänisch-Orthodoxen Theologie*, (dizertaţie), Basel, 1972; *Despre centenarul facultăţii de teologie din Bucureşti*, vezi studiile publicate în «Studii teologice» (ST), XXXIII (1981), nr. 7—10 şi XXXIV (1982), nr. 1—2; în «Biserica Ortodoxă Română» (BOR), XCIX (1981), nr. 9—10.

Despre Ortodoxie şi naţiune: D. Stăniloae, *Rolul Ortodoxiei în formarea şi păstrarea fiinţei poporului român şi a unităţii naţionale*, în «Ortodoxia», XXX (1978), nr. 4, p. 584—603; Idem, *Uniatismul în România. Încercare de dezmembrare a poporului român*, EIB, Bucureşti, 1973; M. Păcurariu, *Pages de l'histoire de l'Eglise Roumaine. Considération au sujet de l'uniatisme en Transilvanie*, Editions de l'Institut Biblique, Bucarest, 1991; Keith Hitchins, *Orthodoxy and Nationality. Andreiu Saguna, and the Rumanians of Transylvanias* 1846—1873, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1977; Liviu Stan, *Sfinţi Români*, Sibiu, 1945; I. G. Coman, *Umanismul Ortodoxiei româneşti*, în «Biserica Ortodoxă Română», LXXVI (1943), nr. 1—2, p. 57—70; Mitrop. Nicolae al Banatului, *Ortodoxie şi naţiune*, în «Mitropolia Banatului», XXXII (1982), nr. 10—12, p. 609—612; Episcop Antonie (Plămădeală), *Zece teze despre catolicitate şi etnicitate*, în «Studii teologice», XXXI (1979), nr. 1—4, p. 309—315; Ioan Savin, *Creştinismul în trecutul nostru istoric*, în «Biserica Ortodoxă Română», 1969, nr. 1—2; Ioan G. Coman, *Spiritual Features of the Romanian Orthodox Church*, în «R.O.C.», X (1980), nr. 4, p. 85—90; D. Stăniloae, *Universalitatea şi etnicitatea Bisericii în concepţia ortodoxă*, în «Ortodoxia», XXXI (1977), nr. 2, p. 143—152.

Alte aspecte: *Biserica Ortodoxă Română*, tip. cu binecuvîntarea Patriarhului Teoctist, E.I.B., 1987; *Sfinţi români şi apărători a Legii strămoşeşti*, editor mitro-

politul Nestor al Olteniei, E.I.B., București, 1987; Ioanichie Bălan, *Pateric Românesc* (sec. 14—20), E.I.B., București, 1980.

TERTULLIAN (c. 160 — c. 240) scriitor creștin de limbă latină, cel care a pus în circulație termenii tehnici ai teologiei creștine (Trinitas, persona etc). Și-a petrecut viața în Cartagina, provincie romană a Africii. În 207 devine adeptul montaniștilor, care pretindeau că au revelații particulare ale Duhului Sfînt.

Subiectele tratate de Tertullian sînt: atitudinea creștinilor față de Statul roman; apărarea Ortodoxiei contra ereziilor; dialogul critic cu filosofia. El afirmă că «sîngele creștinilor este sămînța creștinismului» pentru a apăra pe ortodocși și se întreabă «Ce are în comun Atena cu Ierusalimul?», o formulă de a ține filosofia la locul ei.

Opera de bază este *Apologeticul*. În *Împotriva lui Marcion* apără folosirea Vechiului Testament de către creștini și subliniază unicitatea lui Dumnezeu. În *Contra lui Praxeas* vorbește de doctrina Trinității. A mai scris *Prescripția contra ereticilor*, în care demonstrează că Scriptura este proprietatea și bunul exclusiv al Bisericii; *Despre mărturia sufletului*, împotriva gnosticilor; *Despre Botez*, în care critică botezul copiilor; *Despre pocăință*, *Despre Învierea morților*. Tertullian se pronunță pentru o disciplină creștină severă. Cărțile păstrate sînt din perioada 196—212.

Bibliografie: Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. 2, E.I.B., București 1984, p. 394—513; *Apologeți de limbă latină*, col. «Părinți și scriitori bisericești», E.I.B., București 1981: *Apologeticul* p. 31—112; *Contra Ereticilor*, p. 127—176; *Despre suflet*, p. 250—340.

TESTAMENTUL—VECHI: Biblia (*Biblia hagia*) celor dintîi creștini este formată din cărțile sfinte ale poporului Israel, adică *Vechiul Testament*. Acesta a fost scris în limba ebraică, de la dreapta la stînga, cu un alfabet din Orientul apropiat. La originea *Vechiului Testament* scris stă tradiția orală, care prezintă sub formă de psalmi, rugăciuni, sărbători, prescripții legale și norme religioase alianța pe care Dumnezeu a încheiat-o cu acest popor. Au fost transcrise cele mai importante capitole din istoria acestei alianțe: istoria patriarhilor: Avraam, din Ur, Caldeea (Fac. 11, 31), Isaac, Iacov, bătrînii poporului; eliberarea din robie și ieșirea din Egipt, sub conducerea lui Moise; traversarea deșertului și *Legea* dată pe muntele Sinai; cucerirea pămîntului făgăduit. Partea cea mai importantă a acestei tradiții o constituie mărturia profeților despre un Dumnezeu viu care conduce istoria. Numele atribuit celui care pentru întîia oară a reunit și scris tradițiile orale este *Iahvist*.

După căderea Ierusalimului, incendierea templului (anul 70 după Hristos) și dispariția statului evreu, au apărut liste de cărți în care se recunoștea religia lui Israel. Un sinod reunit la Jamnia (Palestina), către anul 100 d. Hristos, a fixat lista (canonul) cărților oficiale scrise în limba ebraică, folosite de evreii care rămăseseră în Palestina.

Biblia ebraică sau canonul ebraic cuprinde 39 de cărți în ordinea următoare: *Tora* sau Pentateuhul: Facerea, Ieșirea, Leviticul, Deuteronomul, Numerii; cărți istorice: Iosua, Judecători, Rut, Regi I, II, III și IV, I Paralipomena (Cronici), II Paralipomena (Cronici), I Ezdra, Neemia (II Ezdra), Ester; cărți poetice și de înțelepciune: Iov, Psalmi,

Proverbe, Eclesiastul, Cîntarea cîntărilor ; cărți profetice : Isaia, Ieremia, Iezechiel, Daniel, Osea, Ioil, Amos, Miheia, Avdie, Iona, Naum, Avacum, Sofonie, Agheu, Zaharia, Maleahi.

Manuscrisele cele mai vechi sînt fragmente de papyrus. Copiștii au scris textul Vechiului Testament în ebraică. Textul oficial se numește textul *masoretic*, stabilit între secolele 5 și 10, de către masoreți, savanți care răspundeau de textele sacre.

Pentru comunitățile iudaice formate în afara Palestinei, în diaspora, mai ales în Alexandria, *Vechiul Testament* a fost tradus în limba greacă. Această traducere este făcută în Alexandria, către jumătatea secolului al 2-lea în.Hr. de către un grup de 70 de savanți în 70 de zile ; de aceea se numește *Septuaginta* (precurtat LXX). Biserica Ortodoxă folosește *Septuaginta*, deoarece toate citatele din *Vechiul Testament* în Noul Testament sînt luate din această traducere. Septuaginta traduce rareori un text care nu se găsește în Biblia ebraică, sau introduce variante în textul original. În schimb păstrează texte care s-au pierdut în Biblia ebraică. Spre deosebire de canonul ebraic, Septuaginta adaugă «cărți bune de citit» *(anaginoscomena)*, unele scrise direct în limba greacă : Tobit, Iudit, Epistola lui Ieremia, Cîntarea celor trei tineri, III Ezdra, Înțelepciunea, Eclesiasticul (Siracid), Istoria Susanei, Istoria Balaurului și a lui Bel, I, II și III Macabei, Rugăciunea lui Manase. Iudeii din Palestina n-au acceptat aceste cărți incluse numai în canonul alexandrin. Pînă astăzi, Biblia folosită de Bisericile protestante reține numai cărțile canonice din canonul ebraic, celelalte texte și cărți traduse în Septuaginta fiind socotite «apocrife» (îndoielnice). Biblia catolică urmează canonul alexandrin, dar separă cărțile «deuterocanonice» de cele canonice.

TRADIȚIE [lat. traditio, gr. paradosis = predanie, transmitere] : Biserica a dat o importanță capitală *Tradiției* în dublul ei sens :

a) întreaga operă a lui Iisus Hristos, în timp, adică mesajul apostolilor transmis Bisericii : «Căci am primit de la Domnul ceea ce v-am predat» (I Cor. 11, 23), sau «credința, care a fost dată sfinților odată pentru totdeauna» (Iuda 3) ;

b) modul de a transmite Revelația dumnezeiască, în istoria Bisericii (I Tim. 6, 20), care nu este o simplă trecere de la o generație la alta a unei moșteniri sau o cronologie, ci o succesiune în care Biserica, în același timp, continuă și înnoiește credința de la început (In 16, 13). În acest sens, *Tradiția* nu este o altă sursă a Revelației, alături de Sfînta Scriptură, ci principiul, criteriul și mediul ei permanent. Biblia și *Tradiția* formează un țesut, sau două șuvițe ale unei frînghii de rezistență, nu două verigi succesive ale unui lanț.

Cîteva aspecte principale ale învățăturii despre *Tradiție :*

1) Așa cum mărturisește evanghelistul Ioan (20, 30 ; 21, 25), propovăduirea orală a precedat evanghelia scrisă. Apostolul Pavel confirmă faptul că *Tradiția* orală și scrierile Noului Testament au devenit ceva obiectiv în sînul comunităților primare : «Așadar, fraților, rămîneți tari și țineți tradițiile — *paradoseis — traditiones* — pe care le-ați primit fie prin viu grai, fie prin epistola noastră» (II Tes. 2, 15). Tradiția orală precede Scriptura, de unde, importanța ei ; de aceea, după Vasile cel Mare, principiul «vechi-

mii» trebuie să fie observat cu cea mai mare strictețe. În fond, contextul *Tradiției* este contextul istoriei mîntuirii, adică apostolii, ucenicii lor și succesorii lor sînt plasați în cadrul lucrării Duhului Sfînt în Biserică. Biserica Ortodoxă a dat o importanță deosebită rolului transmiterii *Tradiției* și factorilor care conlucrează : apostoli, predicatori, episcopi, părinți, comunitatea.

2) Paradosis, *tradiția* inițială apostolică, este confirmată în Noul Testament. Odată fixată în scris, Biserica s-a pronunțat asupra ei stabilindu-i conturul ca Sfîntă Scriptură, care devine astfel decisivă pentru secolele următoare. Irineu vorbește de *tradiție* ca «hypothesis» a Scripturilor, adică factorul care dă sensul și unitatea mesajului scris. Toți părinții Bisericii și sinoadele ecumenice sînt de acord cu caracterul normativ al *Tradiției* Noului Testament, în care se cuprinde sinteza experienței comunităților din Ierusalim și a comunităților apostolice primare. Noul Testament are un caracter ireversibil, dar el nu epuizează *tradiția* apostolică inițială, care este inepuizabilă. În acest sens, Atanasie spune că «Sfintele și de Dumnezeu inspiratele Scripturi sînt suficiente pentru mărturisirea adevărului» *(Contra elinilor* I, 3 ; P. G. XXV, 4).

3) Caracterul ortodox, dinamic și creator al *Tradiției* vine nu numai din capacitatea și necesitatea Bisericii de a interpreta în mod continuu Sfînta Scriptură, ci mai ales din faptul că Duhul Sfînt descoperă în fiecare timp o rază a adevărului. Fără să formuleze o teorie a dezvoltării doctrinei, care are la bază o concepție organicistă despre Revelație, Ortodoxia a recunoscut că există o aprofundare și o aplicare creatoare a *Tradiției*, de unde și noi iluminări ale dogmelor vechi : manifestarea Duhului Sfînt, energiile divine necreate, aspectul ontologic al mîntuirii, cultul Maicii Domnului, cultul sfinților, importanța pocăinței și postului.

4) Confluența dintre *Tradiție* și istoria mîntuirii — deoarece Biserica trebuie să introducă mesajul Evangheliei în diverse situații culturale și sociale. Formele *Tradiției* țin de viața Bisericii : forma «apostolică», prin care se asigură continuitatea permanentă a creației de la început : «Tu ești Petru, și pe această piatră voi zidi Biserica Mea» (Mt. 16, 18) ; forma «istorică», prin care se asigură contextualizarea culturală și diversitatea teologică a mesajului Evangheliei.

5) Biserica este infalibilă pentru că mărturisește «adevărul», care este revelația și darul Duhului Sfînt. Doctrina este ortodoxă nu pentru că este propusă de episcopat, ci pentru că e garantată de conștiința Bisericii, în care se exprimă mărturia Duhului Sfînt. Succesiunea apostolică nu este infailibilă în mod automat ; există episcopi care nu stau în contextul *Tradiției*. Sau de pildă, nu orice detaliu este ortodox în «Mărturisirile» de credință din secolul al XVII-lea. De aceea, un sfînt ca Maxim Mărturisitorul a refuzat să se împărtășească cu episcopii care semnaseră acordul cu monoteliții : «Dacă toți se vor împărtăși cu erezia, eu nu mă voi împărtăși». În acest sens, *Tradiția* rămîne un criteriu de referință pentru orice instanță cu caracter magisterial și pentru orice text dogmatic.

6) Hotărîrile sinodale ale episcopatului, adică dogmele celor șapte sinoade ecumenice, nu constituie un criteriu extern, adică autoritatea

doctrinară nu joacă rol dacă ele nu sînt admise sau «receptate» de conștiința Bisericii. Dar nu trebuie să se confunde dezvoltarea dogmatică cu procesul de formulare sau articulare doctrinară. Biserica Răsăriteană a dat o mare importanță *tradiției* liturgice și experienței sfinților, în care se păstrează multe învățături care n-au primit o formulare conciliară expresă, cum este cazul doctrinei despre Taine sau despre prefacerea darurilor euharistice. Vorbind despre *tradițiile* cultice, sfîntul Vasile spune : «Printre dogmele și propovăduirile păstrate în Biserică, pe unele le avem din învățătura scrisă, iar pe altele le-am primit din *Tradiția* apostolilor, predate în chip tainic ; dar, și unele și altele au aceeași putere» *(Despre Duhul Sfînt*, cap. XVIII).

*

Confesiunile protestante susțin concepția despre suficiența Sfintei Scripturi, afirmînd că numai Sfînta Scriptură are autoritatea cuvîntului lui Dumnezeu și de aceea, pentru a identifica adevărul dumnezeiesc, nu există alt criteriu decît Biblia. În acest context se fac următoarele afirmații : Biserica nu primește învățătura din afara Bibliei, pentru că aceasta este o sursă exhaustivă a Revelației, epuizînd *Tradiția* apostolică. Numai ceea ce este afirmat și consemnat în mod explicit în Biblie este valabil pentru credință. *Tradiția* este numai un izvor secundar pentru credință. Biblia este suficientă pentru mîntuire, căci nu numai că ea are autoritatea cuvîntului lui Dumnezeu, dar ea este mijloc de transmitere a harului ; ea este mediul prin care Hristos vorbește acum credinciosului.

Sfînta Scriptură nu oferă un temei pentru teoria despre suficiența cuvîntului scris al lui Dumnezeu. Într-adevăr, Sfînta Scriptură are autoritate obligatorie, normativă pentru Biserică și *Tradiție*, dar Biserica este cea care a ales cărțile biblice și care interpretează în mod infailibil Sfînta Scriptură. Desigur, în același timp, Sfînta Scriptură este aceea care mărturisește că Biserica este infailibilă.

În teologia catolică mai veche, *Tradiția* apare ca un principiu în sine, ca o normă independentă a Revelației, care cuprinde adevăruri ce nu se găsesc în Sfînta Scriptură. De aceea pentru dogmele noi, pe care magisteriul infalibil al papei le poate formula, nu este necesară confirmarea explicită a Sfintei Scripturi. Teologia postulează originea apostolică a doctrinelor, care n-au în mod explicit o bază revelată în Sfînta Scriptură.

Dar partea critică a acestei poziții constă în aceea că Sfînta *Tradiție* nu poate primi acele învățături nebiblice, care să nu se fi aflat în sîmbure în adevărurile revelate și păstrate de ea, de *Tradiție*, și care să nu se găsească și în Sfînta Scriptură măcar într-o «iotă sau o cirtă». O învățătură de credință nu se află exclusiv în Sfînta Scriptură, sau exclusiv în Sfînta *Tradiție*. Orice învățătură dogmatică trebuie să aibă temei atît în Sfînta Scriptură, cît și în Sfînta *Tradiție*.

Desigur, între Bisericile creștine există și elemente comune, care pot constitui o bază solidă pentru viitoarele discuții referitoare la această temă. De pildă, autoritatea Sfintei Scripturi este acceptată de toate Bisericile. Toate confesiunile învață că Sfînta Scriptură este cuvîntul lui Dumnezeu, că Dumnezeu Se descoperă în Biblie, care cuprinde mărturia inspirată a faptelor mîntuitoare, săvîrșite de Iisus Hristos. Apoi, Bi-

sericile, sub forma celor trei mari «tradiţii», acceptă că Sfînta Scriptură trebuie să fie înţeleasă în contextul credinţei Bisericii, al *Tradiţiei* în general. Prin urmare, ele recunosc că Biblia a fost transmisă prin Biserică şi că în această transmitere *Tradiţia* are o funcţie de interpretare.

În fine, Bisericile de orice *tradiţie* confesională recunosc valoarea ecumenică a Simbolului niceoconstantinopolitan, în care nu văd o credinţă nouă, ci mărturisirea care a precizat, într-o formă scurtă şi deplină, credinţa Bisericii vechi.

În discuţiile ecumenice din ultima vreme, unele aspecte ale *Tradiţiei* au fost relevate, ca necesitînd o clarificare şi precizare a conţinutului şi exprimării lui. Iată cîteva teme ce se propun:

— o nouă evaluare a continuităţii şi diversităţii în *Tradiţie*. Unele Biserici au unificat prea mult diversitatea Noului Testament, altele au diversificat prea mult unitatea Noului Testament;

— abordarea ermineutică, istorică sau contextuală a dogmei, în sensul că, contextualizarea obligă să se facă distincţie între studiul evoluţiei dogmelor şi textele de credinţă ca atare;

— evaluarea unor noi funcţii ale *tradiţiei* — ca *«tradiţii»* — în sensul că în sînul aceleiaşi comunităţi a apărut o pluralitate de poziţii şi de opţiuni sociale, pornind de la acelaşi temei biblic; rolul profetic al Duhului Sfînt în viaţa Bisericii şi caracterul de eveniment al *Tradiţiei*.

«Dintre dogmele păstrate în Biserică, pe unele le avem din învăţătura scrisă, iar pe altele le-am primit din *tradiţia* apostolilor. Ambele (forme de transmitere) au aceeaşi putere pentru credinţă. Şi oricine are o iniţiere cît de mică în chestiunile bisericeşti nu va ridica obiecţii (împotriva acestei afirmaţii). Fiindcă, dacă am încerca să lăsăm la o parte obiceiurile (care n-au temei scris), ca şi cînd n-ar avea mare însemnătate, am greşi, păgubind Evanghelia în cele esenţiale. De exemplu, ca să amintesc de primul şi cel mai obişnuit: ce temei scris au cei care speră în numele Domnului nostru Iisus Hristos să se însemneze cu semnul crucii? Din ce scriere am învăţat să n întoarcem spre răsărit în timpul rugăciunii? Care dintre sfinţi ne-a lăsat în scris cuvintele epiclezei, (care se rostesc) în timpul sfinţirii pîinii (sfintei) Euharistii şi al potirului binecuvîntării? Nu ne mulţumim cu acele (cuvinte) pe care le aminteşte Apostolul sau Evanghelia (şi de aceea) înainte şi după Euharistie zicem şi altele, pentru că ştim din învăţătura nescrisă că au mare putere în săvîrşirea tainei. În virtutea căror scrieri binecuvîntăm apa Botezului, untdelemnul ungerii şi pe cel care se botează? Nu în virtutea *tradiţiei* (transmise) în mod tainic? În care scriere avem temei pentru ungerea cu untdelemn? Obiceiul de a afunda de trei ori pe omul (care se botează) de unde îl avem? Şi celelalte obiceiuri legate de Botez, cum este lepădarea de satan şi de îngerii lui, în care scriere (îşi au temeiul)? Nu (provin toate acestea) din învăţătura părinţilor noştri păstrată în taină?» (Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfînt*, cap. 27, ed. şi trad. cit., p. 79).

Bibliografie: Hippolyte de Rome, *La tradition apostolique*, trad. de B. Botte, ed. 2, Editions du Cerf, Paris, 1968; Irénée de Lyon, *La predication des apôtres*, Desclée de Brouwer, Paris, 1977; I. Bria, *Scriptură şi Tradiţie*, în «Studii Te-

ologice», XXII (1970), nr. 5—6, p. 384—403; D. Stăniloae, *Sfînta Tradiție. Definirea noțiunii și întinderea ei*, în «Ortodoxia», XVI (1964), nr. 1, p. 47—109; N. Chițescu, *Scriptură, Tradiție, Tradiții*, în «Ortodoxia», XV (1963), nr. 3—4; Ilie Cleopa, *Despre credința ortodoxă*, EIB, București, 1980; Ioan Mihălțan, *Tradiție, Scriptură, Biserică*, în «Ortodoxia», nr. 4/1988, p. 59—74.

TRANSFIGURARE [gr. metamorphosis]: Una din cele mai importante experiențe ale lui Iisus a fost schimbarea la față, transfigurarea (Matei 17, 1—9).

Iisus se află ca să se roage înconjurat de Petru, Iacov și Ioan, pe muntele Hermon. În timpul rugăciunii, Iisus s-a schimbat la față, fața Lui strălucind ca soarele și hainele Sale ca lumina (Luca 9, 28—29). Luca scrie că Moise și Ilie vorbeau cu Iisus care a apărut în slavă. Ucenicii au văzut *slava* și pe cei doi bărbați stînd lîngă Iisus (Luca 9, 30—32). Din norul care i-a umbrit, s-a auzit vocea: «Acesta este Fiul Meu cel ales, de El să ascultați» (Luca 9, 34—35). Iisus este confirmat ca Unul din Treime. El a primit de la Tatăl cinstea (II Petru 1, 16—17).

Apostolul Petru, martor ocular, își amintește de schimbarea la față a lui Iisus pe Muntele Tabor astfel (cf. II Petru 1, 16—18):

«Pentru că noi v-am adus la cunoștință puterea Domnului nostru Iisus Hristos și venirea Lui, nu luîndu-ne după basme meșteșugite, ci fiindcă am văzut slava Lui cu ochii noștri.

Căci El a primit de la Dumnezeu-Tatăl cinste și slavă atunci cînd, din înălțimea slavei, un glas ca acesta a venit către El: «Acesta este Fiul Meu cel iubit, întru Care am binevoit.

Și acest glas noi l-am auzit, pogorîndu-se din cer pe cînd eram cu Domnul în muntele cel sfînt».

În limbajul biblic slava, mărirea — *doxa* — este manifestarea vizibilă a divinității lui Iisus. El face această experiență a slavei în mai multe ocazii. La naștere, slava Domnului a strălucit în jurul Său (Luca 2, 9). La Botez, cerul coboară pe pămînt pentru ca astfel toată creația să vadă mîntuirea — slava lui Dumnezeu (Luca 3, 6). O voce din cer confirmă că Iisus este Mesia, Fiul Omului, Care n-a venit să I se slujească ci să slujească (Matei 20, 28). El stă în mijlocul lor ca unul care slujește (Luca 22, 27).

Apostolii nu înțeleg bine ce se întîmplă. Iisus începe, încetul cu încetul, să reveleze și să contureze personalitatea Sa. Ca și la Botez, vrea să introducă pe cei din jurul Său în misterul existenței divine și în experiența anticipată a împărăției. Apostolii încep să vadă acum pe Fiul lui Dumnezeu în Iisus. El nu încetează a fi om, prin urmare nimeni nu poate să vadă pe Dumnezeu decît prin Fiul Său.

Schimbarea la față este o anticipare a Patimii (Luca 9, 30—31) și a Învierii. Într-adevăr după Înviere Iisus are altă formă, umanitatea Sa este plină de focul divin, îmbrăcată în Slava mare, care orbește pe ucenici (Luca 24, 16), care îi *transfigurează* chipul (Ioan 20, 14), care îl face de nerecunoscut (Ioan 21, 4). Ea poate însemna și eliberarea umanului din condiția prezentă, precum și voința lui Dumnezeu de a așeza umanitatea la locul ei ultim. «Trupurile noastre vor fi transformate după chipul trupului Său plin de slavă» (Filipeni 3, 21).

TREIME — TRINITATE [gr. Trias, lat. Trinitas = Treime]: doctrina de bază și specifică a revelației Noului Testament și deci și a creștinismului, după care dumnezeirea sau esența lui Dumnezeu subzistă ca *treime* de persoane sau ipostasuri. Dogma despre *Treimea* dumnezeirii sau a unității întreit ipostatice este o dogmă cardinală, deoarece are implicații asupra întregii învățături creștine. S-au păstrat două metode de a prezenta misterul *Treimii*: tradiția apuseană pornește de la unitatea firii dumnezeiești la identitatea persoanelor; tradiția răsăriteană pleacă de la realitatea ipostasurilor în care Se manifestă Dumnezeu la consubstanțialitatea lor, urmînd principiul că identitatea lucrării probează unicitatea naturii.

Credința într-un singur Dumnezeu personal (monoteismul) este învățătura principală care s-a descoperit în Vechiul Testament (Ieș. 20, 2—3; Deut. 6, 4; Is. 43, 10—11) și care s-a păstrat și în Noul Testament (Mc. 12, 29; In 17, 3).

Descoperirea personală a lui Dumnezeu s-a exprimat în istoria Vechiului Testament, mai ales, prin «legămintele» pe care Dumnezeu le-a încheiat cu poporul Izrael (cf. Fac. 17, 2). Astfel Dumnezeul tuturor devine părintele unui popor: «Am să vă primesc să-Mi fiți popor, iar Eu să fiu Dumnezeul vostru» (Ieș. 6, 7). În Noul Testament, Dumnezeul unui popor se revelează din nou ca Dumnezeul tuturor popoarelor.

În perioada Vechiului Testament, Dumnezeu S-a descoperit și ca «*Treime* de persoane», dar într-un mod indirect și neclar, deoarece aceasta era perioada de pregătire a mîntuirii. Totuși, există unele mărturii care se referă la persoanele Sfintei *Treimi*, cum ar fi de pildă: expresia «Să facem om după chipul și asemănarea Noastră» (Fac. 1, 26); cîntarea întreită «Sfînt, Sfînt, Sfînt este Domnul Savaot» (Is. 6, 3; Apoc. 4, 8); apariția celor trei tineri, la stejarul Mamvri, cărora Avraam le-a adus daruri și închinare (Fac. 18, 1—2). De asemenea, există unele referiri la Cuvîntul lui Dumnezeu (Ps. 106, 20; 118, 89) și la Duhul lui Dumnezeu (Ps. 32, 6; 103, 30—31; Iov 33, 4).

În Noul Testament, credința într-un singur Dumnezeu în trei persoane este pe deplin descoperită de Însuși Fiul lui Dumnezeu, în viața și slujirea Căruia noi am cunoscut taina Sfintei *Treimi*. De pildă, la Botezul lui Iisus în Iordan, sînt prezente în mod real toate cele trei persoane: Tatăl, Care întărește prin glasul Său din ceruri că: «Acesta este Fiul Meu cel iubit, întru Care am binevoit»; Duhul Sfînt, Care, în chip de porumbel, S-a pogorît peste Iisus; Fiul, Care, deși fără de păcat, primește să fie botezat de la Ioan «ca să se împlinească toată dreptatea» (Matei 3, 16—17).

Evangheliile au păstrat numeroase texte în care se vorbește despre cele trei persoane ale lui Dumnezeu, fie în mod deosebit, fie la un loc. Tatăl și Fiul sînt amintiți deosebit în versetul: «Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată. Fiul Cel Unul-Născut Care este în sînul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut» (In 1, 18). Despre Duhul Sfînt, Iisus spune: «Iar cînd va veni Mîngîietorul, pe Care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul adevărului, Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine» (In 15, 26). Înainte de înălțarea Sa la cer, Iisus Hristos poruncește ucenicilor Săi să meargă la propovăduire și să boteze, în numele Sfintei *Treimi*, pe cei ce vor crede: «Mergînd, învă-

ţaţi toate neamurile, botezîndu-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfîntului Duh» (Matei 28, 19).

În propovăduirea apostolilor, credinţa în Dumnezeu — Sfînta *Treime* este, de asemenea, mărturisită în mod clar. În predica sa, din ziua Cincizecimii, Petru spune: «Dumnezeu a înviat pe acest Iisus, Căruia noi toţi sîntem martori. Deci, înălţîndu-Se prin dreapta lui Dumnezeu şi primind de la Tatăl făgăduinţa Duhului Sfînt, L-a revărsat pe Acesta, cum vedeţi şi auziţi voi acum» (Fapte 2, 32—33). Sfîntul apostol Pavel adresează corintenilor o salutare în numele Sfintei *Treimi*: «Harul Domnului nostru Iisus Hristos, şi dragostea lui Dumnezeu-Tatăl, şi împărtăşirea Sfîntului Duh să fie cu voi cu toţi» (II Cor. 13, 13).

Acelaşi Dumnezeu, Care a vorbit în Vechiul Testament, S-a descoperit ca *Treime* în Noul Testament. Căci «există un singur Dumnezeu» (Fapte 3, 30) şi Dumnezeu pe care îl adoră creştinii, «Tatăl Dumnezeului nostru Iisus Hristos» (Ef. 3, 14; II Cor. 1, 3), este Dumnezeul lui Avraam şi al lui Isaac şi al lui Iacov, «Dumnezeul părinţilor poporului lui Izrael» (Fapte 3, 30; 7, 32; cf. şi Ieş. 3, 6).

Învăţătura despre Dumnezeu cel unic în fiinţă şi întreit în persoane s-a închegat destul de timpuriu şi apare în simbolurile de credinţă din secolul al II-lea (Teofil al Antiohiei). Iar, întrucît s-au ivit unele neclarităţi şi neînţelegeri în ce priveşte taina unităţii persoanelor Sfintei *Treimi*, Biserica Orientală, fie pe calea sinoadelor ecumenice, fie pe cea a sinoadelor locale, s-a pronunţat cu autoritate în ce priveşte învăţătura despre deofiinţimea şi egalitatea celor trei persoane în Dumnezeu cel Unic. Un rol de mare importanţă în precizarea dogmei Sfintei *Treimi* au avut Atanasie cel Mare, Chiril al Alexandriei, Grigorie de Nazianz, Vasile cel Mare, Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschin, Grigorie Palama şi alţii.

Învăţătura despre *Treime* poate fi sintetizată astfel:

1. Dumnezeu este unul în trei Persoane, o unică fire sau natură, o putere, o lucrare, o energie comună celor trei Ipostasuri. Există deci o identitate de natură, de voinţă şi lucrare, perfectă şi reală, în Dumnezeu. Cele trei Persoane împărtăşesc aceeaşi fire, în mod egal şi perfect, de aceea *Treimea* nu înseamnă triteism, adică trei firi dumnezeieşti distincte, ci trei ipostasuri consubstanţiale. Aceeaşi fire este posedată şi folosită în mod deplin şi egal de Cele trei, dar în mod personal şi propriu. «Aşa după cum cel care nu admite comuniunea fiinţei cade în politeism, tot aşa şi cel care nu admite deosebirea ipostaselor cade în iudaism» (Vasile cel Mare, Epistola 210, V. trad. rom., p. 434).

2. Dumnezeu sau firea unică nu poate fi concepută, în ea însăşi, în afara ipostaselor *Treimii*. Nici unul din cele trei nu se cugetă, nu se numeşte fără sau în afară de celelalte, dar fiecare persoană există într-o adevărată ipostază. Grigorie de Nazianz spune că «monada» se mişcă către «diadă» şi se opreşte în «triadă». În această mişcare a unităţii sau monadei spre *Treime*, se pot face următoarele distincţii: Tatăl este izvorul dumnezeirii (arche) nenăscut şi necauzat, principiul paternităţii, consubstanţialităţii şi iniţiatorul necauzat al lucrării; Fiul are existenţa de la Tatăl prin «naştere» din veşnicie, iar prin Duhul ia trup omenesc şi Se manifestă în lume; Duhul primeşte existenţa de la Tatăl prin «purcedere», dar e dat, tri-

mis şi manifestat prin Fiul. «Trebuie să mărturisim cu evlavie nenaşterea, naşterea şi purcederea, cele trei însuşiri personale, nemişcate şi neschimbate ale Prea Sfintei *Treimi*: pe Tatăl, ca nenăscut şi fără de început; pe Fiul, ca născut şi împreună fără de început; pe Duhul Sfînt, ca purces din Tatăl, dat prin Fiul (precum zice Damaschin) şi împreună veşnic» (Grigorie Sinaitul, *Capete de acrostih*, 27, în Filoc. rom., vol. 7, p. 100).

3. Deofiinţimea înseamnă de asemenea o unică voinţă şi o unică lucrare a *Treimii*. Aceasta nu înseamnă că lucrează numai Una dintre Persoane, ci cele trei Ipostasuri lucrează unanim, dar fiecare după modul său propriu. Unul voieşte şi lucrează ca Dumnezeu-Tatăl, altul ca Fiul lui Dumnezeu, altul ca Duhul lui Dumnezeu. Teologii ortodocşi folosesc diverse formule pentru a exprima această lucrare *trinitară*: Chiril al Alexandriei spune că orice dar vine de sus, *«de la»* Tatăl, *«prin»* Fiul, *«în»* Duhul Sfînt; după Grigorie Taumaturgul orice lucrare porneşte *«din»* Tatăl, trece *«prin»* Fiul, se desăvîrşeşte *«în»* Duhul; Grigorie Palama preia o expresie tradiţională: *«de la»* Tatăl, *«prin»* Fiul, *«în»* Duhul Sfînt. Activitatea «în afară» a lui Dumnezeu, adică creaţia, mîntuirea şi sfinţirea sînt opera comună a *Treimii*, dar ea a fost împărţită între cele trei Persoane: creaţia se atribuie Tatălui, Care a creat din voinţa Sa, prin Fiul, în Duhul Sfînt; răscumpărarea, Fiului, Care S-a întrupat prin Duhul Sfînt, ascultînd pe Tatăl; sfinţirea, Duhului, Care vine de la Tatăl, la cererea Fiului. În actul creaţiei, Tatăl este izvorul, Fiul limita, Duhul devenirea. După Vasile cel Mare, «există o singură sursă a tot ce există, care creează prin Fiul şi duce la desăvîrşire prin Duhul» (*Despre Duhul Sfînt*, XVI, 38, în trad. citată, p. 378). Dumnezeu este «susţinătorul şi purtătorul de grijă al tuturor, prin Fiul, în Duhul Sfînt» (Grigorie Sinaitul, *Capete de acrostih*, 30 în Filoc. rom., vol. 7, p. 100).

4. În sînul *Treimii* există o mişcare interpersonală, de «perihoreză», adică de comuniune absolută şi de întrepătrundere perfectă, avînd un singur principiu. Cele trei Persoane nu sînt trei principii ale substanţei dumnezeieşti, dar aceasta nu înseamnă că firea sau lucrarea Fiului şi a Duhului sînt incomplete. Căci Fiul este «chipul lui Dumnezeu cel nevăzut» (Col. 1, 15). «Este imposibil a privi chipul Dumnezeului celui nevăzut, fără iluminarea Duhului» (Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfînt*, XXVIII, 69; trad. cit., p. 494). Pentru Grigorie Palama, ipostasul Duhului Sfînt are un caracter personal relaţional, deoarece iubirea Tatălui către Fiul, ca relaţie personală, este ipostaziată în Duhul Sfînt. Pentru Grigorie Sinaitul, «Dumnezeu cel întreit în Ipostasuri are cu totul neamestecată perihoreza Acestora între Ele» (întrepătrunderea lor) — (*Ibidem*).

5. Dogma *trinitară* a format obiectul primelor sinoade ecumenice, iar terminologia *trinitară* s-a precizat în aceeaşi perioadă prin contribuţia deosebită a părinţilor capadocieni, care au precizat că: dumnezeirea (ousia) este substanţa comună a *Treimii*, care există în sine; firea sau natura (physis) este realitatea care constituie o fiinţă; persoana sau ipostasul (hypostasis) este subiectul care posedă şi asumă în mod individual aceeaşi natură; idiomele ipostatice (idiomata) sînt caracteristicile sau însuşirile personale ale ipostasului.

6. Misterul *Treimii* rămîne insondabil, căci concepem un fel de despărțire unită și o unire despărțită (Sf. Vasile cel Mare). Mulți au încercat să folosească imagini cu care să depășească așa-zisele contradicții logice care sînt cuprinse în afirmația: un singur Dumnezeu in trei persoane, sau să găsească demonstrații raționale. De pildă, pentru Fericitul Augustin, o soluție de a afirma *Treimea* în Dumnezeu, fără a nega unitatea numerică, este aceea de a considera cele trei Persoane ca relații în lăuntrul vieții divine. Aceste relații *treimice* ar corespunde cu relațiile eu-ului cu el însuși, adică cu a aminti, a cunoaște, a iubi. Omul însuși care cunoaște ca o unitate viața, spiritul și firea sa, experiază o imagine a identității de substanță și distincției relațiilor *întreite*.

Învățătura despre Sfînta *Treime* are o însemnătate deosebită pentru viața duhovnicească a credincioșilor. Căci așa cum persoanele Sfintei *Treimi* există una în alta, într-o unitate perihoretică ființială, tot așa și creștinii formează o comuniune spirituală de credință, nădejde și iubire în Dumnezeu. Biserica este o unitate de ființă și o comuniune de viață după chipul Sfintei *Treimi* (In 17).

Cînd zice Domnul: «Eu și Tatăl una sîntem» (In 10, 30), arată identitatea ființei. Iar cînd zice: «Eu sînt întru Tatăl și Tatăl întru Mine» (In 10, 38), arată nedespărțirea ipostasurilor. Prin urmare, triteiștii, despărțind pe Fiul de Tatăl, cad pe amîndouă părțile în prăpastie. Căci, sau spun de Fiul că este coetern cu Tatăl, dar despărțindu-L de El sînt siliți să spună că nu S-a născut din El și să susțină astfel trei Dumnezei și trei principii, sau zic că S-a născut din Acela, dar despărțindu-L sînt siliți să spună că nu este coetern cu Tatăl și așa să facă supus timpului pe Stăpînul timpurilor. Deci trebuie să păstrăm și pe Dumnezeu cel unul, dar să mărturisim și cele trei ipostasuri, după marele Grigorie; și pe fiecare cu proprietatea Lui personală. Căci se «împarte», dar «neîmpărțit», și «se împreună» dar «deosebindu-se», după același. De aceea, neînțeleasă este și împărțirea și unirea. Dar unde ar mai fi neînțelesul dacă unirea și despărțirea Fiului și a Tatălui ar fi așa cum este unirea și despărțirea dintre om și om și n-ar mai consta în nimic altceva?» (Maxim Mărturisitorul, Capete despre dragoste, *II, 29, în Filoc. rom. vol. 2, p. 60—61).*

Bibliografie: D. Stăniloae, *Ființa și ipostasurile în Sfînta Treime după Sf. Vasile cel Mare*, în «Ortodoxia», XXXI (1979), nr. 1, p. 53—74; I. Bria, *Învățătura despre Dumnezeu — Sfînta Treime*, în «Glasul Bisericii», XXXII (1973), nr. 1—2.

TRIOD: Perioada *Triodului* (se numește *Triod* deoarece canoanele de utrenie sînt compuse din trei ode) este mobilă, depinzînd de data Paștelui. Potrivit regulei stabilite la Sinodul ecumenic de la Niceea (325), creștinii serbează Paștele în prima Duminică de lună plină, după echinocțiul de primăvară. În anii cînd această Duminică ar coincide cu paștele evreilor (totdeauna la 14 Nissan), Paștele creștinilor este amînat pe Duminica următoare. Potrivit acestei reguli, data Paștilor poate să varieze de la an la an pe un interval de timp de 35 de zile, cuprins între 22 martie (data cea mai timpurie) și 25 aprilie (data cea mai tîrzie). Toți ortodocșii celebrează sărbătoarea Paștelui după calendarul vechi (sau iulian) neîndreptat. Biserica Ortodoxă Română a introdus stilul nou (sau calendarul gregorian), prin îndreptarea calendarului vechi cu 13 zile, la 1 octombrie

1924, care a devenit 14 octombrie 1924. De aceea, după stilul nou, Paştele poate să varieze între 4 aprilie şi 8 mai. Numai Biserica Rusă, Sîrbă, Patriarhia Ierusalimului şi călugării de la Athos au rămas şi astăzi la calendarul vechi, neîndreptat. Potrivit tradiţiei canonice, data Paştelui trebuie să fie anunţată public, anual, printr-o scrisoare pastorală, semnată de membrii sinodului local.

Timpul *Triodului* poate fi subîmpărţit în mai multe perioade :

— Începutul *Triodului,* care cuprinde : Duminica Vameşului şi Fariseului, Duminica Fiului risipitor, Duminica Înfricoşatei Judecăţi (a lăsatului sec de carne), Duminica Izgonirii lui Adam din rai (a lăsatului sec de brînză). În sîmbăta care precede, se face pomenirea morţilor.

— Perioada Postului Mare, care cuprinde : Duminica Ortodoxiei (Liturghia Sfîntului Vasile), Duminica Sfîntului Grigore Palama, arhiepiscopul Tesalonicului (Liturghia Sfîntului Vasile) ; Duminica Sfintei Cruci (Liturghia Sfîntului Vasile) ; Duminica Prea Cuviosului Părinte Ioan Scărarul, autorul lucrării «Scara virtuţilor» (Liturghia Sfîntului Vasile) ; joia, în a cincea săptămînă, se cîntă marele canon de pocăinţă al lui Andrei Criteanul (c. 720) : «Suflete al meu, suflete al meu, scoală, pentru ce dormi ? Sfîrşitul se apropie şi vrei să te tulburi. Deşteaptă-te dar, ca să se milostivească spre tine Hristos Dumnezeu, Cel ce este pretutindeni şi toate le plineşte». Iar sîmbăta, în aceeaşi săptămînă, se cîntă Acatistul Maicii Domnului. În Duminica a cincea a Marelui Post se face pomenirea Preacuvioasei Maicii noastre Maria Egipteanca (Liturghia Sfîntului Vasile) ; Duminica Intrării în Ierusalim a Domnului, sau a Floriilor (Liturghia Sfîntului Ioan Hristostom). Sîmbăta, în a şasea săptămînă, se face pomenirea Dreptului Lazăr.

— Sfînta şi Marea Săptămînă. Zilele de post în perioada aceasta sînt socotite zile *aliturgice,* în semn de pocăinţă. Pentru a împărtăşi, totuşi, pe credincioşi în aceste zile, darurile sfinţite se păstrau după liturghia din Duminica precedentă şi erau date credincioşilor seara, în zilele de post, la sfîrşitul vecerniei, în cadrul liturghiei ce poartă numele de Liturghia darurilor înainte sfinţite. Această liturghie nu este altceva decît o vecernie urmată de cuminecare, fără canonul euharistic. Ea se săvîrşeşte miercuri şi vineri, din primele şase săptămîni ale Postului Paştelui ; joia din săptămîna a patra ; luni, marţi şi miercuri din Marea Săptămînă.

În seara primelor patru zile din Săptămîna Mare, la denie se cîntă troparul : «Iată Mirele vine în miezul nopţii şi fericită este sluga pe care o va afla priveghind, iar nevrednică este iarăşi cea pe care o va afla lenevindu-se. Vezi, dar, suflete al meu, cu somnul să nu te îngreunezi, ca să nu te dai morţii şi afară de împărăţie să te încui, ci te deşteaptă strigînd : Sfînt, Sfînt, Sfînt eşti, Dumnezeule». În Sfînta şi Marea Joi se face Liturghia Sfîntului Vasile şi se sfinţeşte Sfîntul Mir. La utrenie, se citesc cele douăsprezece Evanghelii ale Patimilor. La scoaterea Sfintei Cruci, se cîntă un antifon (al 15-lea), în care este rezumată tema deniilor din Săptămîna Mare : «Astăzi a fost spînzurat pe lemn Cel ce a spînzurat pămîntul pe ape. Cu cunună de spini a fost încununat împăratul îngerilor. Cu porfiră mincinoasă a fost îmbrăcat Cel ce îmbracă cerul cu nori. Lovire peste obraz a luat

Cel ce a slobozit în Iordan pe Adam. Cu piroane a fost pironit Mirele Bisericii. Cu sulița a fost împuns Fiul Fecioarei. Închinămu-ne patimilor Tale, Hristoase. Arată-ne nouă și slăvită Învierea Ta». Sfînta și Marea Vineri este zi aliturgică. La utrenie se cîntă prohodul și se face ocolirea bisericii cu Sfîntul Epitaf, pe care este reprezentată punerea în mormînt a lui Hristos. În Sfînta și Marea Sîmbătă, în loc de Heruvic, la Liturghia Sfîntului Vasile, se cîntă troparul: «Să tacă tot trupul omenesc și să stea cu frică și cu cutremur și nimic pămîntesc întru sine să nu gîndească; că Împăratul împăraților și Domnul domnilor merge să se junghie și să se dea spre mîntuirea credincioșilor. Și merg înaintea Lui cetele îngerești cu toată căpetenia și puterea, *heruvimii* cei cu ochi mulți și serafimii cei cu cîte șase aripi, fețele acoperindu-și și cîntînd cîntarea: Aliluia, Aliluia, Aliluia».

TRUP [gr. sarx, lat. (caro-carnis), corpus-corporis = trup, corp]; formă biologică și apariția concretă în existență a omului. *Trupul* nu există înainte de suflet sau după suflet, ca ipostas separat, ci el apare simultan ca parte constitutivă a ființei umane (v. ANTROPOLOGIE și OM). Fără suportul său personal, fără subzistența în subiect, *trupul* se distruge: «Tot *trupul* (sarx) este ca iarba» (I Pt. 1, 24). Nașterea din alte *trupuri* a fost introdusă ulterior, după păcat. Modul creației sau facerii, dinainte de păcat, se deosebește de modul procreației sau nașterii introduse prin păcat. Nașterea *trupului* e legată deci de voluptatea păcătoasă (I Pt. 1, 23). După Origen, omul e format din *trup*, suflet și duh (Filocalia, 11, trad. rom., p. 313): *trupul* va trece în neființă, sufletele și ființele spirituale revenind la starea lor dinainte de intrare în *trup*. Biserica mărturisește însă credința în învierea *trupurilor*, transfigurate prin harul îndumnezeitor (I Tes. 4, 14—17). Cuvîntul lui Dumnezeu Și-a asumat *trupul* omenesc: «Cuvîntul S-a făcut *trup*» — «Verbum caro factum est» (In 1, 14). *În-truparea*, asumarea *trupului*, este însăși temelia îndumnezeirii (v. ÎNDUMNEZEIRE). Hristos S-a înălțat cu *trupul* și va veni cu el: «Dacă cineva va spune că Hristos a părăsit acum *trupul* Său sfînt, că dumnezeirea Sa este dezbrăcată de *trupul* Său și că El va veni fără ceea ce Și-a asumat, acela nu va vedea slava apariției Sale» (Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Scrisori teologice*, I, 25, în trad. cit., p. 47). Prin *trup* se înțelege aici omul întreg, nu numai partea carnală, neînsuflețită, cum credeau apolinariștii (v. EREZII). Între *trup* și Duh există o relație existențială, de aceea apostolul Pavel vorbește de «omul firesc» și de «omul duhovnicesc» (I Cor. 2, 14), adică de nimicirea sau împuținarea *trupescului*, respectiv de creșterea elementului spiritual în om. «Cei ce sînt după *trup* cugetă cele ale *trupului*, iar cei ce sînt după Duh, cele ale Duhului. Căci voința *trupului* este moarte, iar voința Duhului este viață și pace» (Rom. 8, 5—6). Dar, întrucît Iisus Hristos a distrus păcatul în *trup*, *trupul* este mort pentru păcat (Rom. 8, 3, 10), adică el nu mai trăiește în ordinea păcatului în mod necesar. Noțiunea de *trup* cu echivalentul «corp» indică, de asemenea, prezența reală, substanțială, a lui Hristos în Euharistie (v. EUHARISTIE), precum și «corpul» ca totalitate a membrilor Bisericii, adică *Trupul* lui Hristos (v. BISERICA).

«Or dacă venirea Mîntuitorului n-ar fi avut loc în *trup*, atunci Mîntuitorul n-ar fi plătit morții prețul răscumpărării noastre și n-ar fi nimicit puterea morții. Într-adevăr, dacă ceea ce fusese supus puterii morții ar fi fost altceva decît ceea ce a luat asupră-Și Mîntuitorul, atunci moartea n-ar fi încetat de a-și arăta mai departe lucrarea și n-am fi avut nici un folos din suferințele îndurate prin *trupul* purtător de dumnezeire. Dacă Mîntuitorul n-ar fi omorît păcatul în *trup*, noi n-am fi fost înviați în Hristos, ci am fi rămas morți în Adam; ceea ce căzuse n-ar fi fost reînnoit, ceea ce fusese zdrobit și doborît n-ar fi fost ridicat din nou; ceea ce devenise străin de Dumnezeu, prin înșelăciunea diavolului, n-ar fi fost din nou înrudit și înfiat de Dumnezeu. Toate aceste daruri sînt nimicite de cei care spun că Mîntuitorul a venit cu *trup* ceresc» (Vasile cel Mare, *Epistola 261, II*, trad. rom., p. 538—9).

Bibliografie: Sf Ioan Damaschin, *Credința ortodoxă*, II, XII, trad. cit., p. 68—71; Panaghiotis Fougias, *The Teaching about the Human Body of the Christian Orthodox Sources*, în «Ekklesiastikos Pharos», 60 (1978), nr. 1—2, p. 105—254 (text grec); D. I. Belu, *Sfinții Părinți despre trup*, în «Studii Teologice», IX (1957), nr. 5—6, p. 299—309.

U

UNIATISM [sau Unia, «unirea cu Roma»]: La origine, «unirea cu Roma» este un concept politic — și un eșec politic — rezultat din combinația dintre politica religioasă a Imperiului Bizantin și misiunea politică a papalității romane, sub pretextul apărării creștinismului. Constrîns de împrejurări, împăratul Mihail Paleologu propunea papei Grigore X, la conciliul de la Lyon din 1274, un acord prin care recunoștea că Biserica romană deține supremația asupra Bisericii universale. Cînd împăratul «latinophron» a voit să impună Bisericii Sale unirea cu Roma, cu ajutorul patriarhului Ioan Bekkos, populația greacă s-a întors împotriva lor. Pretențiile Romei, acceptate de împărat, n-au fost luate în considerare de popor.

Două secole mai tîrziu, sub amenințarea otomanilor, împăratul Ioan VIII consimte să recunoască papei «plenitudinea puterii», în speranța că va obține ajutor împotriva turcilor. Conciliul de la Florența, în 1439, în prezența împăratului, a papei Eugen IV și a cardinalului Bessarion, proclamă *decretul de unire* între cele două părți ale Bisericii: Răsăriteană și Apuseană, decret în favoarea romanilor. Ca și după sinodul din Lyon, poporul și clerul ortodox, constrîns să aleagă între turban și mitră, s-a ridicat împotriva papalității. «Unirile» acestea n-au lăsat nici o urmă, mai ales că s-a văzut că papii erau mai degrabă preocupați să extindă puterea lor politică în Răsărit, decît să ofere protecție creștinilor împotriva turcilor.

Deși erau numiți «schismatici», ortodocșii sînt mereu în obiectivul acestei politici a papalității. Prin intermediul catolicilor polonezi, are loc *unirea de la Brest în 1596*, contra ortodocșilor din Bielorusia și Ucraina. Cu aceasta s-a creat un precedent și un model la care Roma se va referi mai tîrziu.

Uniatismul din Transilvania.

Prin uniație se înțelege aici trecerea forțată a unei părți din Biserica Ortodoxă autohtonă a Transilvaniei sub ascultarea episcopului catolic de Roma, la începutul secolului al 18-lea, sub pretextul că Biserica Ortodoxă este schismatică și deficientă și se zbate în dificultăți politice. Iezuiții, în cursa lor de a impune autoritatea politică a pontifului roman, nereușind să stabilească misiuni latine în teren ortodox, a recurs la această formă intercalată de Biserică «unită», care, pe de o parte păstrează «ritul oriental», iar pe de altă parte, pierde învățătura ortodoxă despre Biserica locală și despre autoritatea în Biserica universală. «Unirea» este impusă în anii 1699—1701, sub mitropolitul Atanasie Anghel, în condiții politice dificile pentru românii din Transilvania. Românii ortodocși n-au putut să reziste deoarece era vorba de o coaliție între imperiul

habsburgic şi catolicism, în scopul de a se extinde în Transilvania. De altfel, episcopii uniţi cu Roma au devenit consilieri ai guvernului austriac.

Promotorii «uniaţiei» şi-au creat propria lor argumentare istorică şi politică. Este vorba mai întîi de mistificarea creştinismului la români, prin afirmaţia că Roma stă la originea încreştinării românilor, că Roma ar fi avut jurisdicţie iniţială în aceste părţi. Trecerea românilor la Ortodoxia bizantino-slavă ar fi o operă tîrzie, din secolele 9—14. Uniaţia ar fi deci o cale de a reveni la creştinismul de origine.

Se înţelege că ortodocşii nu acceptă această interpretare a istoriei creştinismului la români, care a prins rădăcini aici încă din primele veacuri sub inspiraţia, misiunea şi jurisdicţia Bisericii Orientale. Roma n-a creat creştinismul în ţările române cu acordul ei. Nici începutul, nici autonomia, nici autocefalia Bisericii Române n-au fost decise de Roma. Biserica Română n-a luat fiinţă cu confirmarea Romei.

Dar şi caracterul creştinismului român este mistificat, prin aceea că uniţii nu vor să admită că există o Biserică Ortodoxă de limbă latină şi cultură romană. Ortodoxia este pentru ei exclusiv greacă şi slavă, deci orientală, deci antioccidentală. Catolicismul ar fi singura confesiune occidentală, europeană. Or, tocmai acesta este geniul Ortodoxiei române, anume a fi o Biserică de limbă şi cultură latină în creştinismul răsăritean. Românii au credinţa în comun cu slavii şi grecii, dar prin limbă şi cultură au acces direct la spiritul occidental, european. Ei nu pot să fie antioccidentali. Nu este nevoie de *uniatism* pentru a ajunge la cultura occidentului. Acuzaţia de antioccidentalism este superfluă.

Eliberare sau supunere etnică şi religioasă a românilor ortodocşi prin uniaţie? Unul din argumentele uniaţiei este acela că ar fi servit emanciparea socială, politică, culturală a poporului ortodox. Or, uniaţia este rezultatul unui prozelitism dublu, politic şi confesional, deoarece catolicismul în Transilvania s-a identificat cu puterea politică a habsburgilor (Traian Vedinaş, *Dezbinarea imperială*, în «Telegraful Român», nr. 15—16, 1991, p. 2). Prin unirea cu Roma nu s-a obţinut eliberarea naţională a românilor. Gheorghe Şincai (1754—1816) dezaprobă unirea anume din această cauză. Din anul 1700 pînă în 1760 românii din Transilvania n-au avut episcop ortodox. În 1700 mitropolia din Sibiu a fost desfiinţată. Dacă după aceea au fost toleraţi, episcopii ortodocşi erau obligaţi să nu se opună la trecerea românilor la altă confesiune şi să întrerupă legăturile cu Biserica din Ţara Românească. Tot în acest timp mînăstirile ortodoxe din Transilvania au fost distruse în totalitatea lor. Teama de uniaţie în România nu are nimic suspect, căci are în vedere faptul că, în afară de privilegiile ierarhiei unite, ea n-a fost un remediu eficace contra dezechilibrului confesional şi politic în Transilvania.

După 250 de ani de «separaţie formală», la 21 octombrie 1948, Adunarea de la Alba Iulia, formată din clerici şi credincioşi greco-catolici, a decis desfiinţarea actului unirii din 1698 şi revenirea la Biserica Ortodoxă Română. Această biserică «unită» care a fost desfiinţată în 1948 şi-a reluat activitatea în 1989.

În România «*uniatismul*» nu mai are bază istorică deoarece actul unirii a fost desfiinţat în 1948. Aceasta nu înseamnă că Biserica «oficială» unită nu are bază legală şi sociolo-

gică să existe și să funcționeze liber. *Uniatismul* n-are nici bază ecumenică și eccleziologică, deoarece se știe că refacerea unității vizibile a creștinilor prin «trecerea la Roma» a ortodocșilor este o metodă inacceptabilă. De altfel, *uniatismul* ca formă de prozelitism a fost condamnat de ambele Biserici, Catolică și Ortodoxă. *«Unia*, spune Profesorul Yves Congar, apare ca fiind caricatura și contradicția însăși a unității» (Y. Congar, *1054—1954. L'Eglise et les Eglises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident*, Irénikon, tom. 1, p. 42).

Bibliografie: Dumitru Stăniloae, *Uniatismul din România. Incercare de dezmembrare a poporului român*, București, 1973; Mircea Păcurariu, *Pages de l'histoire de l'Eglise Roumaine. Considération au sujet de l'uniatisme en Transylvanie*, EIB, Bucarest, 1991; Ștefan Alexe, *Sinodul de la Ferrara — Florența (1438—1439) și participarea Bisericii Române*, în «Ortodoxia», XLI (1989), nr. 4, p. 19—36.

UNIRE — IPOSTATICA [gr. enosis, lat. unio = unire]: modul în care cele două naturi, cea dumnezeiască și cea omenească, sînt unite, ca o consecință a Întrupării, într-un singur ipostas, cel al Cuvîntului. *Unirea* sau *Uniunea* ipostatică nu este o simplă legătură sau asociere, ci o sinteză și o subzistență în ipostas. Expresia este adoptată de al V-lea sinod ecumenic (Constantinopol, 553), care reluînd dogma hristologică de la Calcedon (v. HRISTOLOGIE și CALCEDON) a adus o serie de clarificări în vocabularul hristologic în ceea ce privește folosirea noțiunilor de ipostas și *unire*. Sinodul de la Calcedon nu a pus capăt ereziilor hristologice, care vorbesc fie de o *unire* prin confuzie, adică prin dispariția caracterului distinct al naturilor, fie prin relație, ceea ce presupune separarea naturilor, fie de o *unire* prin similitudine de nume, de funcție, de egalitate în cinste și autoritate. În fața acestora, sinodul din 553 mărturisește că Logosul, Cuvîntul lui Dumnezeu, S-a unit cu omul «după ipostas», «în mod ipostatic»; de aceea există numai un ipostas sau o persoană, cea a lui Iisus Hristos, în subiectul Căruia cele două naturi sînt păstrate fără confuzie și fără separare. Prin *unirea ipostatică*, natura umană nu are o subzistență personală în ea însăși, ci este enipostaziată, adică stabilită în persoana proprie a *Fiului*. De asemenea, voința umană nu are o mișcare în ea însăși și către ea însăși, ci în Dumnezeu și către El. Prin *unirea ipostatică*, firea umană a obținut o condiție și o ordine nouă în Hristos.

«De aceea nu I-au spus om îndumnezeit, ci Dumnezeu înomenit: căci fiind prin fire Dumnezeu desăvîrșit, S-a făcut Același om desăvîrșit, nu schimbîndu-Se după fire, nici înfățișînd o iconomie închipuită, ci unindu-Se *după ipostas cu trupul însuflețit, rațional și înțelegător, pe care l-a luat din sfînta Fecioară și care și-a primit existența în El, în chip neamestecat și neschimbat și neîmpărțit, neschimbînd firea dumnezeirii Lui în ființa trupului, nici ființa trupului Său în firea dumnezeirii, nici făcînd din firea Sa dumnezeiască și din firea omenească pe care a luat-o o unică fire compusă. Căci s-au unit firile între ele fără să se schimbe și fără să devină altele; nici firea dumnezeiască n-a ieșit din simplitatea proprie, nici cea omenească nu s-a schimbat în firea dumnezeirii, sau n-a ajuns la neexistență, nici în cele două nu s-a înfăptuit o unică fire compusă» (Sf. Ioan Damaschin,* Credința ortodoxă, *III, II, trad. cit., p. 100—101).*

Bibliografie: P. N. Trembelas, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe*, vol. 2, cap. 6—7, trad. cit., p. 92—159; D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, p. 56—107; N. Chițescu, *Formula «O singură fire a Logosului dumnezeiesc întrupată»*, în «Ortodoxia», XVII (1965), nr. 1, p. 295—307; Coman R. Stan, *Consecințele uniunii ipostatice în imnografia Bisericii Ortodoxe*, în «Ortodoxia», X (1958), nr. 1, p. 82—102.

UNITARIANISM: doctrină care susține unicitatea lui Dumnezeu, respinge învățătura despre Treime, pune la îndoială divinitatea lui Iisus Hristos și a Duhului Sfînt. Monarhianismul susținea aceeași idee.

Mișcarea unitariană apare la începutul secolului al 16-lea. Printre protagoniști se numără Martin Cellarius, Mihail Servetus și Bernard Ochino. Pentru erezia sa, Servetus a fost condamnat la moarte de Calvin în 1553. Mișcarea s-a răspîndit de aici în Polonia și Ungaria. În 1565 s-a organizat sub numele de «Frații polonezi». Începînd cu anul 1565, unul din reprezentanții *unitarianismului* este Faustus Socinus, care și-a stabilit centrul la Racow, desființat în 1638. În anul 1605 apare *Catehismul Racovian*. În 1654, unitarienii au emigrat în Olanda Ungaria și Anglia. În Transilvania, Blandrata, un exilat din Polonia, cîștigă prietenia lui Francis David (1510—1579), episcop reformat (din 1564) și predicator la curtea regelui Ioan Sigismund (1540—1571). Regele acceptă la Dieta din Turda (1568) *unitarianismul* ca «tolerat». În 1571, *unitarianismul*, catolicismul și luteranismul sînt declarate «religii recunoscute».

Unitarianismul din Anglia, întemeiat de John Biddle (1615—1662), a atras denominațiuni presbiteriene și baptiste, care acceptau idei ariene, sabeliene și sociniene. A fost recunoscut în 1689 (Toleration Act) și legalizat în 1813. Unul din cei mai influenți predicatori este Dr. Joseph Priestley (1733—1804) care interpretează Scriptura în mod raționalist, respinge doctrina răscumpărării și căderii în păcat și a Trinității.

Unitarianismul s-a răspîndit în Irlanda (în 1830 s-a format Remonstrant Synod of Ulster) și în America de Nord (unde s-a stabilit Priestley din 1794) printre congregaționaliștii englezi. Prima Biserică unitariană ia ființă la Boston în 1785 sub conducerea lui James Fiseman, episcopalian. Facultatea de teologie a Universității din Harvard, înființată în 1816, devine centrul intelectual unitarian. În 1825 ia ființă Asociația Unitariană Americană cu sediul la Boston.

V

VEAC [gr. aion, lat. aevum și saeculum = timpul, durata vieții, secol] : cursul sau măsura mișcării inerente creației (Evr. 1, 2). Noțiunea de «eon» este corelativă cu cea de «veșnicie» în sensul că nu există eternitate fără timp, dar și în sensul că timpul tinde să iasă din hotarul său istoric, spre veșnicie, ca spre ținta sa finală. În scrierile Noului Testament se compară «*veacul* acesta» cu «*veacul* cel ce va să fie» (Mt. 12, 32). «*Veacul* de acum» (Rom. 12, 2), «lumea aceasta» (In 8, 23), adică lumea nerăscumpărată sau «*veacul* rău de acum» (Gal. 1, 4), subjugată puterilor lui Satan, conducătorul acestui *veac* (I Cor. 2, 6—8), așteaptă să fie eliberat din stihiile sau elementele care îl înconjoară din toate părțile și-i circumscriu mișcarea. «*Veacul* ce va să vină» (Mc. 10, 30 ; Lc. 18, 30), «*veacul* viitor» (Ef. 1, 21) este însăși «viața veșnică», adică manifestarea puterii Împăratului *veșnic* (Evr. 6, 5), Care stă de-a dreapta lui Dumnezeu «mai presus decît toată domnia și stăpînirea și puterea și dregătoria și decît tot numele ce se numește, nu numai în *veacul* acesta, ci și în cel viitor» (Ef. 1, 21).

Cu învierea lui Hristos, această separare între cele două *veacuri* nu mai există, deoarece eshatologia irupe în istoria prezentă. Împărăția eshatologică a început deja cu El (Lc. 17, 21). «*Veacul* viitor» e prezent în «*veacul* de acum» : «Și împreună cu El ne-a sculat și împreună, ne-a așezat întru cele cerești, în Hristos Iisus, ca să se arate în *veacurile* viitoare covîrșitoarea bogăție a harului Său, prin bunătatea ce a avut către noi întru Hristos Iisus» (Ef. 2, 7). Expresia liturgică «în *vecii vecilor*» arată *veșnicia* lui Dumnezeu, Căruia I se cuvine slavă și adorare : «Lui fie mărirea în Biserică și întru Hristos Iisus în toate neamurile și în *veacul veacului*. Amin !» (Ef. 3, 21). «Facem rugăciuni stînd în picioare, în zi de duminică, dar nu cunoaștem toți motivul. (Facem aceasta) nu numai pentru a ne reaminti prin această poziție, în ziua învierii, de harul care ni s-a dat — de faptul că am înviat împreună cu Hristos și că trebuie să privim către cele de sus —, ci și pentru că (această zi) pare să fie chipul *veacului* viitor. De aceea, deși este începutul zilelor (săptămînii), nu a fost numită de Moise prima, ci una. «Pentru că, zice (Scriptura), s-a făcut seară și s-a făcut dimineață (și a avut loc) o zi» (Fac. 1, 5), ca și cum aceeași zi avea să aibă loc de mai multe ori. Această zi este una și în același timp a opta și (simbolizează) pe acea cu adevărat una și a opta zi, la care s-a referit Psalmistul în unele suprascrieri ale psalmilor (Ps. 6 și 11) ; este starea care se va arăta după acest timp, ziua cea fără de sfîrșit, care nu cunoaște seară nici a doua zi, acel *veac* netrecător

şi fără sfîrşit. Prin urmare, Biserica îşi învaţă fiii să se roage în această zi stînd în picioare, pentru ca prin continua reamintire a vieţii celei fără de sfîrşit, să nu neglijeze (să-şi procure) merindele (necesare) în vederea mutării (la altă viaţă). Viaţa viitoare, despre care credem că va avea loc în *veacul* viitor, este simbolizată de toată (perioada) Cincizecimii. Căci acea zi, una şi prima, înmulţită de şapte ori cu şapte, alcătuieşte perioada de şapte săptămîni sfinte ale Penticostarului. Începînd cu Duminica, se reia acel ciclu de 50 de ori, sfîrşind cu Duminica. În felul acesta (această perioadă) se aseamănă veşniciei, care, într-o mişcare ciclică, începe de la un punct şi la acelaşi punct ajunge. Biserica ne-a învăţat ca în această perioadă să facem rugăciuni stînd în picioare, pentru ca să ne ridicăm cu mintea de la cele prezente la cele viitoare. După fiecare îngenunchere ne ridicăm pentru a arăta că datorită păcatului am căzut la pămînt, însă datorită iubirii de oameni a Celui care ne-a creat, am fost chemaţi în cer» (Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfînt*, cap. XXVII, trad. cit., p. 80—81).

Bibliografie: Basile de Césarée, *Homélies sur l'hexaèméron*, I, 3—5, trad. de Stanislas Giet, Editions du Cerf, ed. 2-a, Paris, 1968, p. 97—111; Hermann Sasse, Art. *Aion*, în Dicţionar Kittel, ed. şi trad. cit., vol. I, p. 197—209; B. Otis, *Gregory of Nissa and Cappadocian Conception of Time*, în «Studia Patristica», 14 (1976), p. 327—357.

VECHI-CATOLICI. Pe plan internaţional, Biserica *Vechilor-Catolici* se formează în 1889 din unirea Bisericii Janseniste din Utrecht cu un grup de Biserici şi episcopi romano-catolici din Germania, Elveţia, Austria, condus de teologul Ignace von Döellinger († 1890), ca reacţie împotriva dogmei despre primatul şi autoritatea papei, dogmă promulgată de sinodul Vatican I. Originea *vechilor catolici* trebuie pusă în legătură cu mişcările de reformă din sînul catolicismului din secolul al 15-lea. De pildă, sinoadele din Constanţa (1414—1418) şi Basel (1431—1449) au reafirmat principiul *Conciliarismului*, adică organul suprem în Biserică este sinodul căruia i se supune şi papa. Conciliul de la Lateran (1512—1517) ia poziţie opusă, spunînd că papa deţine deplină autoritate.

O altă mişcare — *galicanismul* — se formează în Franţa, unde un sinod local din 1682 formulează «articolele galicane», care prevăd că autoritatea papei nu este infailibilă, fiind limitată de legile şi tradiţiile regelui şi Bisericii Franţei. Astfel se cere să fie respectate autonomia Bisericilor naţionale şi dreptul episcopilor de a decide în conciliu.

În acelaşi timp, Cornelius Jansen, episcop de Ypres († 1638), susţinea că numai harul electiv poate salva omul. Centrul Jansenismului se stabileşte la mînăstirea Port-Royal, lîngă Versailles, avînd printre conducători pe Saint Gyran († 1643) şi Antoine Arnold (1694). Centrul, care fusese frecventat de Blaise Pascal († 1662), a fost distrus în 1709. Mişcarea intră în conflict cu iezuiţii, fiind condamnaţi de papă în 1713. Din cauza aceasta adepţii ei s-au refugiat la Utrecht, care are ca prim arhiepiscop pe Willibrod în 1695. Mai mulţi episcopi au fost suspendaţi fiind acuzaţi de Jansenism. Ruptura dintre Utrecht şi Roma s-a consumat prin alegerea la 17 aprilie 1723 a episcopului Corneliu Steenhoven († 1725).

Între timp, Pius al 9-lea (1846—1870) proclamă ca dogmă, fără acor-

dul unui sinod, doctrina despre «imaculata concepție» a Maicii Domnului, doctrină susținută de școala franciscană, iar în 1864 publică *Syllabus*, un catalog cu ereziile și greșelile moderne.

Cel care s-a împotrivit cu toată forța sinodului Vatican I (convocat la 8 dec. 1869) a fost canonicul Catedralei de Münich, Ignace von Döellinger († 1890), teolog din «școala istorică». Acesta cere «întoarcerea la surse», la conciliarismul din Biserica Veche, la libertatea de conștiință. În momentul acceptării dogmei, după care papa este infailibil *ex cathedra*, și nu *ex consensus ecclesiae*, 55 de episcopi au părăsit sinodul, iar 88 l-au respins. În jurul lui Döellinger, care a fost excomunicat, se raliază catolicii independenți, cunoscuți încă din 1870 sub numele de Biserica *«Veche-Catolică»*. Cînd Bisericile *Vechi Catolice* au apărut în Germania, Elveția, Austria, acestea s-au unit cu Biserica din Utrecht. În 1889 se semnează Convenția de la Utrecht, avînd ca organ suprem Conferința internațională a episcopilor *Vechi-Catolici*.

Vechii catolici — care au cerut folosirea limbii locale în cult, suprimarea obligației mărturisirii și a celibatului — au intrat în contact cu Ortodocșii încă de la formarea Bisericii lor. Rezultatul dialogului teologic din ultimii ani este foarte pozitiv, încît actul de recunoaștere reciprocă este iminent.

Bibliografie: B. W. Verhey, *L'Eglise d'Utrecht*, 1984; *Mrs. Küry*, *Précis d'histoire de l'Eglise*, Editions catholique-chrétiennes, 4123 Allschwil/Suisse, 1968; Richard Stauffer, *Le premier concile du Vatican*, *Eglise Reformeé de France*, Paris, 1963; Konrad Algermissen, *Konfessionskunde*, Verlag Bonifacius-Druckeferei Paderborn, 1966, pp. 470—613; Eugène Haemerle, *Le dialoque entre vieux-catholiques et orthodoxes*, in «Episkepsis», nr. 420, 1.6.1989, p. 8—13.

VENERAREA *(Martirilor* și a *Sfinților)*: În Noul Testament, toți cei botezați sînt numiți, în sens larg, sfinți: «Sînteți împreună cetățeni cu sfinții și casnici ai lui Dumnezeu» (Efes. 2, 19). În sens restrîns, sfinții sînt prieteni apropiați ai lui Dumnezeu (Ioan 4, 14; Iacov 2, 23); sînt drepții pentru a căror rugăciune Dumnezeu va cruța poporul (Fac. 18, 23—32), deoarece multă putere au rugăciunile stăruitoare ale dreptului (Iacov 5, 16). Aceștia formează, împreună cu îngerii, Biserica cerească a celor ce sînt împreună cu Hristos (Filip. 1, 23). Biserica nu numai că propune pe sfinți ca exemple de sfințenie, ci crede în rolul lor de mijlocitori, alături de Fecioara Maria. În *Faptele Apostolilor* se păstrează exemplul lui Ștefan, care se roagă pentru cei ce-l lapidau (Fapte 7, 55—60). Apocalipsa compară rugăciunile sfinților cu tămîia care se înalță la Dumnezeu (Apoc. 5, 8; 8, 3). Apostolul Pavel spune că sfinții sînt asociați de Iisus Hristos la judecarea lumii (I Cor. 6, 2).

Între sfinții săi, Biserica a recunoscut în primul rînd pe *martiri*, cei care au rezistat păcatului pînă la sînge, cei care au plătit mărturia lor pentru Hristos cu jertfa vieții lor, în timpul persecuțiilor. «Cu cît erau mai apăsați creștinii, cu atît mai mult creștea și numărul lor și sîngele martirilor hrănea din belșug pe atleții tot mai numeroși ai dreptei credințe, pentru că cei care urmau pilda intrau în luptă întăriți de pilda celor dintîi» (Vasile cel Mare, *Epistola 64*, trad. rom., EIB, 1988, p. 356) De la început, Biseri-

ca a adus euharistie — adică jertfa de mulțumire — în ziua morții martirilor și a sfinților, chiar pe mormintele lor. Altare liturgice s-au ridicat pe mormintele lor, trupurile martirilor și sfinților fiind recunoscute ca «temple ale Sfîntului Duh». De altfel, întemeierea multor Biserici locale, în primele secole, s-a făcut în legătură cu moartea martirică sau caracterul exemplar al vieții unui sfînt local. Antimisul nu este altceva decît o amintire a practicii de a celebra liturghia pe mormintele martirilor și sfinților.

Există cîteva elemente specifice prin care cultul creștin al martirilor și sfinților se deosebește radical de cultul păgîn al morților. Mai întîi, Biserica a ales ca dată comemorativă a martirilor și sfinților ziua lor de «naștere» spre viață veșnică, nu cea a nașterii după trup. Apoi, Biserica practică înhumarea morților și interzice incinerarea, deoarece aceasta contrazice credința în învierea trupurilor. Trupul este parte integrantă a persoanei. Prin înmormîntare, trupul intră într-un proces organic de dispariție, ca o sămînță (Ioan 12, 24; I Cor. 15, 35—49), care trebuie să moară pentru a renaște. În fine, Biserica a *venerat* trupurile anumitor sfinți, care se păstrează intacte — *moaștele* —, ca fiind însuflețite de Duhul Sfînt. Moaștele sînt cinstite de creștini, ca sursă de purificare, de tămăduire și de sfințire (în Vechiul Testament, cel care atingea un mort era considerat necurat). Despre cinstirea moaștelor ni s-a păstrat un document autentic din secolul al 2-lea, care descrie cum credincioșii din Smyrna au adunat relicvele Sfîntului Policarp, ucenicul Sfîntului Ioan, mort către 165: «Noi am adunat osemintele lui, mai rare decît aurul și mai de valoare decît pietrele de mare preț. Le-am depus apoi în locul care merită. Domnul să ne ajute să ne rugăm acolo, cînd vom putea, cu bucurie și calm, pentru a sărbători ziua martiriului său ca zi a nașterii lui, atît pentru amintirea celor ce au săvîrșit lupta, cît și pentru deprinderea și pregătirea celor ce vor lupta în urmă» (*Actele Martirice*, EIB, București, 1982, p. 33).

«Căci lui Hristos ne închinăm pentru că este Fiul lui Dumnezeu, iar pe martiri îi iubim după vrednicie ca pe ucenicii și imitatorii Domnului, pentru neîntrecuta lor iubire față de Împăratul și Învățătorul lor. Fie ca și noi să devenim părtași și împreună ucenici cu ei» (*Actele Martirice*, ed. cit., p. 33).

«Dacă Tibrul se revarsă peste maluri, dacă Nilul inundă ogoarele, dacă cerul nu trimite ploaie, dacă pămîntul se cutremură, dacă e foamete, dacă se ivește vreo molimă, îndată se strigă: La leu cu creștinii!» (Tertulian, *Apologeticul*, cap. XL, 2, trad. rom., în EIB, București, 1981, p. 95).

B i b l i o g r a f i e: Liviu Stan, *Canonizarea sfinților români*, în «Biserica Ortodoxă Română», 86 (1968), nr. 6; Ene Braniște, *Despre cinstirea sfinților în Biserica Ortodoxă*, în «Ortodoxia», nr. 1/1980, pp. 44—67; Teodor Popescu, *Doctrina Bisericii Ortodoxe despre cultul sfinților*, în «Studii Teologice», nr. 5—6/1951.

VEȘNICIE [gr. aionios, lat. aeternus — durata nelimitată a timpului, veacul viitor]: capătul sau scopul final al devenirii creației și mișcării timpului. *Veșnicia* este «oprirea mișcării», fixarea ei eternă prin depășirea timpului la sfîrșitul acestuia. Spre deosebire de Origen, care susține că stabilitatea mișcării e dată odată cu aducerea în existență a lucrurilor, părinții răsări-

teni spun că mişcarea temporală nu are sensul unui cerc, ca mişcare ciclică, fizică şi biologică, ci pe acela de stabilitate în eternitate, a devenirii voite de Dumnezeu. Pentru sfinţi, ca şi pentru îngeri, *veşnicia* înseamnă «permanenţă în sfinţenie» (Sf. Vasile, *Despre Duhul Sfînt*, XVI, 38, trad.cit., p. 379). Mişcarea e limitată de substanţa şi caracterul lumii create, de timp şi spaţiu; de aceea ceva nu poate fi în acelaşi timp veşnic şi în devenire, şi nici nu pot exista două realităţi infinite şi fără început. Cu toate acestea, trebuie să fie afirmate împreună devenirea şi *veşnicia*, aceasta fiind voită de Dumnezeu, dată fiind eternitatea raţiunii cosmosului în Dumnezeu (v. CREAŢIE). Astfel, trebuie să se distingă următoarele aspecte (v. VEAC):

a) *Veşnicia* sau eternitatea lui Dumnezeu: Dumnezeu nu Se mişcă deoarece El este plenitudinea substanţei existînd în Sine şi existînd fără de altul;

b) Mişcarea spaţială şi temporală, adică devenirea genurilor, a speciilor şi a indivizilor în creşterea lor cantitativă şi calitativă. Această mişcare rezultă din raţiunea (logos) cosmosului în Dumnezeu, dar ea arată că lucrurile au fost create;

c) Transcenderea timpului sau *veşnicia*, care nu trebuie să fie confundată cu eternitatea lui Dumnezeu. Timpul devine eon, iar această depăşire este posibilă prin puterea *veşnică* a lui Dumnezeu, prin învierea lui Hristos în Duhul Sfînt (In 6, 63).

Veşnicia este un atribut al lui Dumnezeu (Rom. 1, 20; 16, 26), Care domină creaţia şi timpul (chronos): «Din veac şi pînă în veac eşti Tu» (Ps. 89, 2). El a existat înainte de creaţie (Ps. 102; In 17, 24; Ef. 1, 4) şi există după lume (Apoc. 21, 1). *Veşnicia* lui Dumnezeu se manifestă ca putere a lui Hristos cel înviat: «Iisus Hristos — ieri şi azi şi în veci — este acelaşi» (Evr. 13, 8; cf. Apoc. 1, 18). El este «Împăratul veacurilor» (I Tim. 1, 17) întru care lumea are «viaţă veşnică» (I Tim. 1, 16). Pentru cel ce crede în Hristos *veşnicia* nu este o simplă prelungire a existenţei într-un destin nedeterminat, sau «sfîrşitul» vieţii, ci «scopul» originii sale, viaţa care se situează în faţa lui ca o speranţă finală, adică «împărăţia *veşnică*» (Basileia) — II Pt. 1, 11: «Dar cel ce va bea din apa pe care i-o voi da Eu nu va mai înseta în veac, căci apa pe care i-o voi da Eu se va face în el izvor de apă curgătoare spre viaţa *veşnică*», cf. In 4, 14. Credinţa plină de speranţă este forţa de a învinge frica de moarte, sentimentul temporalităţii limitate, ultima piatră de poticnire pe scara vieţii. «Chipul lumii acesteia trece» (I Cor. 7, 31). De asemenea, «cerul şi pămîntul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece» (Matei 24, 35).

Bibliografie: Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice*, II, 88, în Filoc. rom. vol. II, p. 302—303; Dan Ilie Ciobotea, *Timpul şi valoarea lui pentru mîntuire*, în «Ortodoxia», XXIX (1977), nr. 2, p. 196—207.

VIRTUTE [gr. areti, lat. virtus = merit, vigoare, valoare]: facultatea voinţei şi a libertăţii de a transforma credinţa într-un stil de viaţă, într-o disciplină morală, prin actualizarea harului botezului. Spre deosebire de ordinea sensibilă, care e supusă mişcării şi legilor fizice, ordinea spirituală depinde de om şi se bazează pe libertatea acestuia de a coopera cu harul dumnezeiesc. Pe scara vieţii spirituale dobîndirea

virtuților este prima treaptă (a doua este contemplația tainică, iar a treia, starea de îndumnezeire) și este condiționată de eliberarea de patimi, acestea formînd identitatea negativă a omului. Prima treaptă are la rîndul ei trei etape: fuga de patimi, nelucrarea patimilor și dobîndirea *virtuților*. Starea de nepătimire, în care trupul este deasupra materiei iar spiritul deasupra trupului, constituie cea dintîi formă de actualizare a credinței și a harului primit la botez. Energia *virtuții* este puterea de înnoire ascunsă în Taina botezului. Ea se mai numește și treapta nevoinței, deoarece se concentrează asupra lucrării poruncilor, asupra ascezei, ca exercițiu de eliminare a patimilor. Stabilitatea în *virtute* sau disciplină formează doar o mică porțiune din calea care duce la desăvîrșire, dar fixarea în bine este decisivă pentru procesul îndumnezeirii (I Cor. 15, 58). Progresul în *virtute* este analogic și concomitent cu progresul în cunoașterea lui Dumnezeu. Hristos, Care de la botez stă ascuns în suflet într-o formă kenotică, Își dezvăluie prezența și puterea Sa pe măsura creșterii în simțirea harului, pînă la apariția Sa sub forma taborică, eshatologică (v. ASCEZĂ și ÎNDUMNEZEIRE).

«Fiecare stă la mijlocul acestor două căi, adică a dreptății și a păcatului; și-și alege pe care-o vrea și pe aceasta înaintează... Și nimeni nu este pricinuitorul pierzaniei sale, decît voia sa. Iar al mîntuirii, este Dumnezeu, Care a dăruit după existență și existența fericită, cunoștința și puterea pe care nu le poate avea omul în afară de harul lui Dumnezeu. Nici diavolul nu poate ceva spre pierzania omului, de pildă să-i sădească o hotărîre potrivnică, sau neputință, sau neștiință fără voie, sau altceva, ca să silească pe om, ci îi strecoară numai amintirea răului. Deci cel ce lucrează binele trebuie să-I mulțumească lui Dumnezeu, ca Celui ce ne-a dăruit toate după existență. Iar cel ce alege și face cele potrivnice, să se învinovățească numai pe sine, pentru că nimeni nu-l poate trage cu sila, odată ce Dumnezeu l-a făcut liber, ca să se facă vrednic de laudă înaintea Lui, văzîndu-l că alege binele de bunăvoie și nu din necesitatea firii, cum se împărtășesc de bine cele necuvîntătoare și neînsuflețite, ci cum se cuvine unei ființe raționale, cum l-a cinstit Dumnezeu să fie. Dar noi alegem de bună voie și prin socotință proprie să facem răul, învățînd aceasta de la născocitorul păcatului. Nu ne silește Dumnezeu, Cel prisositor de bun, (la bine), ca nu cumva siliți fiind și neascultînd, mai mare osîndă să avem. Nici nu ia de la noi libertatea pe care ne-a dăruit-o cu bunătate» (*Petru Damaschin*, **Învățături** duhovnicești, în *Filoc. rom.*, vol. V, p. 34—35).

Z

ZIUA DOMNULUI [gr. kiriaki himera, lat. Dominica die = Duminica]: ziua cea dintîi a săptămînii, sau ziua a opta, pe care creștinii au serbat-o în locul sabatului ca zi liturgică prin excelență, spre amintirea Învierii lui Hristos, săvîrșind cultul euharistic (cf. I Cor. 11, 26 și 16, 2). Așa cum reiese din Faptele Apostolilor (20, 7; cf. 2, 42 și 27, 35) și din primele scrieri postapostolice (Ignatie al Antiohiei, *Epistola către Magnezieni*, IX, 1; *Epistola lui Barnaba*, XV, 9; *Didahia*, 14, 1). Euharistia ca Taină nu s-a săvîrșit în ziua instituirii ei, ci Duminica, în ziua Învierii lui Iisus și a pogorîrii Duhului Sfînt (Fapte 2, 1—5). «Adunați-vă în *ziua Domnului* și frîngeți pîinea și aduceți mulțumire (euharistie)» (*Didahia*, 14, despre cultul «dominical»). Pentru Barnaba, aceasta este «ziua a opta», ziua veșniciei, începutul unei lumi noi, care urmează zilei a șaptea, simbolul acelui «millenium» în care Iisus va împărăți cu cei drepți (*Ibidem*). De altfel, «*ziua Domnului*» indică și «ziua judecății» (Matei 12, 36), momentul final al tensiunii dintre Iisus Hristos-Împăratul și puterile răului (Rom. 13, 12; I Tes. 5, 2; Evr. 10, 25; cf. Apoc. 1, 10).

Ziua Domnului are deci două aspecte: unul «dominical» sau pascal, deoarece în ea se face comemorarea Paștilor Noului Testament și celebrarea învierii lui Iisus Hristos; și altul, eshatologic, întrucît ea anticipează împărăția lui Dumnezeu, care este și va să vină (cf. Col. 3, 1). În același timp, ziua liturgică, Duminica, reactualizează ziua Învierii și anticipează *Ziua Domnului*. Desigur, lucrul acesta este posibil numai cu puterea Duhului Sfînt, deoarece Duhul restituie în memoria și viața Bisericii pe Hristos cel înviat (I Cor. 2, 4). *Ziua Domnului* este o zi de bucurie și de speranță și ea a marcat profund viața primilor creștini, pentru care toată viața e o sărbătoare.

Înlocuirea sabatului prin Duminică constituie de altfel unul din cele mai importante evenimente ale Noului Testament (Sf. Iustin Martirul, *Apologia* I-a, 67). De abia după edictul de la Milan (313), Duminica devine zi de repaus oficial. Pînă atunci, creștinii se întîlneau pentru săvîrșirea Euharistiei fie sîmbăta seara, fie Duminica «dis-de-dimineață».

«Și în așa-numita zi a soarelui (Duminica) se face într-un loc comun o adunare a tuturor celor ce locuiesc în orașe și la țară. Și sînt citite Memoriile Apostolilor (Evangheliile) și scrierile profeților, atît cît timpul îngăduie. Cînd cel care citește a terminat, proestosul rostește o predică... După aceea ne ridicăm cu toții în picioare și rostim rugăciuni împreună, iar la sfîrșitul rugăciunilor sînt aduse pîine, vin și apă. Proestosul rostește în același fel, după putința sa, rugăciuni și mulțumiri, iar poporul confirmă cele spuse prin rostirea lui «Amin». Apoi are loc împăr-

tăşirea: fiecare primeşte partea sa din darurile peste care s-a rostit rugăciunea, iar celor absenţi li se trimite partea lor prin diaconi. Cine are însă mijloace şi bunăvoinţă să ajute dă ceea ce el doreşte, şi ceea ce se strînge se depune la proestos: acesta sprijină, cu ceea ce s-a strîns, pe orfani şi văduve şi pe cei care, din cauză de boală sau din alt motiv, sînt nevoiaşi, apoi pe cei închişi şi pe străinii care sînt oaspeţi în comunitate; pe scurt, el este, tuturor celor ce sînt în necaz, sprijinitor. Noi ţinem toate aceste adunări (euharistice) în ziua soarelui (Duminica), pentru că este prima zi (a săptămînii), în care Dumnezeu, prin scoaterea materiei din întuneric, a creat lumea şi pentru că Iisus Hristos Mîntuitorul nostru în aceeaşi zi a înviat din morţi. Căci în ziua dinaintea sîmbetei, a fost răstignit şi în ziua după sîmbătă, adică Duminica *(ziua soarelui). S-a arătat El apostolilor şi ucenicilor...» (Sf. Iustin Martirul,* Apologia *I-a, 67, 3—7, P.G., 6, 430—431).*

Bibliografie: Willy Rordorf, *Sabbat et dimanche dans l'Eglise ancienne*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1972; Olivier Clément, *Le dimanche et le Jour éternel*, în «Verbum Caro», XX, nr. 79, p. 99—127; Anscar J. Chupungco, *The place of Sunday in the liturgical year*, în «Ecclesia Orans», Pontificio Instituto Liturgico, Roma, 1, 1984, p. 133—151.

INDICE ALFABETIC

ACATIST
ACRIVIE
ADAM
ADEVĂR
ADORARE
ADUCERE
AGHIASMĂ
AFECTE
AGAPE
AGGIORNAMENTO
ALELUIA
ALEXANDRIA
ALFA și OMEGA
ALIANȚĂ
AMBROSIUS
AMIN
ANAFORA
ANAGRAPHON
ANALOGIE
ANAMNEZĂ
ANATEMĂ
ANTIHRIST
ANTIMIS
ANTINOMIE
ANTIOHIA
ANTROPOLOGIE
APOCALIPSĂ
APOCATASTAZĂ
APOFATISM
APOLOGETICĂ
APOLOGEȚI
APOSTOLICITATE
ARĂTARE
ARIANISM
ASCEZĂ
ASEMĂNARE
ATRIBUTE
AUGUSTIN
AUTOCEFALIE
AUTORITATE
AUTORITATE-publică
AXIOS
AZIMĂ

BIBLIA
BINE
BISERICĂ
BISERICA atribute
BISERICA loc de cult
BISERICA ANGLICANĂ
BISERICI ORTODOXE
BLASFEMIE
BOTEZ

CALEA-evlavia
CALCEDON
CANON
CATOLIC-catolicitate
CATOLICISM
CĂDERE
CĂSĂTORIE-CUNUNIE
CHIP
CINĂ
CINCIZECIME
CLER
COMUNIUNE
COMUNIUNEA SFINȚILOR
CONSTANTIN
CONTEMPLAȚIE
CONTROVERSE
CREAȚIE

CREATOR
CREATOR SPIRITUS
(v. DUHUL SFÎNT)
CRED
CREDINȚĂ
CREȘTIN-CREȘTINISM
CREZ
CRUCE
CULT
CUNOAȘTERE
CUVÎNT
CYPRIAN

DARURI
(ale Duhului Sfînt)
DECALOG
DIACON
DIAKONIA
(v. ORTOPRAXIE)
DIAVOL
DISCERNĂMÎNT
DIVORȚ-DESPĂRȚIRE
DOGMĂ
DOGMA de la NICEEA
DOXOLOGIE
DUHUL SFÎNT (I)
DUHUL SFÎNT (II)
DUMNEZEU-Dumnezeire

ECLESIOLOGIE
(v. BISERICĂ)
ENERGII
ENIPOSTAZIERE
EPECTAZĂ
EPICLEZĂ
EPIFANIE
EPISCOP
EREZII
ESHATOLOGIE
EUHARISTIE
EUSEBIUS

EVANGHELIE
EVANGHELII
EX NIHILO (v. Creație)
EXEGEZĂ
EXISTENȚĂ
EXTRA ECCLESIAM

FACEȚI ACEASTA
FAMILIE
FECIORIE
FEMEIE
FERICIRI
FILIOQUE
FILOCALIE
FRAȚII DOMNULUI
FLAVIUS

GENEALOGIE
GNOSTICISM

HARISMĂ
HIROTONIE
HOMOUSIOS
HRISTOLOGIE

IAD
ICOANĂ
ICONOGRAFIE
ICONOMIE
IERARHIE
IERURGII
IERONIM
IISUS HRISTOS (I)
IISUS HRISTOS (II)
INDELEBIL
INFAILIBILITATE
INSPIRAȚIE
IRINEU
ISIHASM

ÎMPĂRĂŢIA
LUI DUMNEZEU
ÎMPĂRTĂŞIRE
ÎNĂLŢARE
ÎNDUMNEZEIRE
ÎNMORMÎNTARE
ÎNTRUPARE
ÎNVIEREA (I)
ÎNVIEREA (II)

JERTFĂ
JUDECATĂ

KENOZĂ
KOINONIA
(v. COMUNIUNE)
KYRIOS
(v. IISUS HRISTOS)

LAUDELE
LEGE
LEON CEL MARE
LITIA
LITURGHIE
LITURGHIE-SIMBOLISM
LOGOS
LUME
LUMINARE

MAICA DOMNULUI
MARANA THA
MASLU
MĂRTURISIRE
MESIANISM
MILLENIUM
(v. Protestantism II)
MIR-UNGERE
MIRENI
MISIUNE
MIŞCARE ECUMENICĂ
MÎNTUIRE
MÎNTUITOR
MOARTE
MONAHISM

«NĂSCUT, NU FĂCUT»
(v. HRISTOLOGIE)
NEPRIHĂNITA
ZĂMISLIRE
NOUS

OIKONOMIA
(v. Iconomie)
OIKOUMENE
(v. Mişcare Ecumenică)
OM
OM-UMAN
ORTODOXIE
ORTOPRAXIE

PALAMISM
PAŞTE
PATRISTICA-Patrologie
PAVEL (SAUL)
PĂCAT
PĂCAT-adamic
PANTOCRATOR
(v. CREATOR)
PĂRINŢI APOSTOLICI
PĂRINŢI CAPADOCIENI
PENTARHIE
PENTICOSTALISM
PENTICOSTAR
PERIHOREZĂ
PERSOANĂ
PETRU
POST
PREFACERE
PREOT
PREOŢIE
PRESBITER
PRIMAT PAPAL
PROFEŢI
PRONIE

PROTESTANTISM (I)
PROTESTANTISM (II)
PURCEDERE

RAI
RĂU
RĂSCUMPĂRARE
REVELAȚIE
RUGĂCIUNE

SAVAOT
SĂRĂCIE
SĂRBĂTORI
SFINTE SCRIPTURI
SFINȚENIE
SHISMĂ
SINAGOGĂ
SINERGIE
SINOD-SINODALITATE
SINOD ECUMENIC
SLAVĂ
SOTERIA (v. MÎNTUIRE)
SOTERIOLOGIE
SPIRITUAL-Spiritualitate
SUCCESIUNE
SUFLET
SYNAXARIA

TAINĂ
TATĂL NOSTRU
TEOLOGIE ORTODOXĂ
TEOLOGIA ROMÂNĂ
TERTULIAN
TESTAMENTUL VECHI
THEOS-KYRIOS
(v. DUMNEZEU)
THEOTOKOS
(v. MAICA DOMNULUI)
TORAH (v. LEGE)
TRADIȚIE
TRANSFIGURARE
TREIME-TRINITATE
TRIOD
TRUP

UNIATISM
UNIRE IPOSTATICĂ
UNITARIANISM

VEAC
VECHI-CATOLICI
VENERAREA
(Martirilor și Sfinților)
VEȘNICIE
VIRTUTE

ZIUA DOMNULUI

Redactor: Pr. CONSTANTIN DRĂGUȘIN
Tehnoredactor: Pr. VALENTIN BOGDAN

Format 16/70×100. Coli de tipar 27.
Comanda nr. 42.

TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC
ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE